SAINT THOMAS D'AQUIN

---

# Vers la Perfection de la Vie Spirituelle

TRADUCTION

du R. P. HYAC. MARÉCHAL, O. P.

Introduction historique par le T. R. P. MANDONNET, O. P.

« L'Évangile a dit le dernier mot de la perfection, en plaçant l'amour de Dieu et des hommes au faîte de la vie ; et il a dit le dernier mot de la puissance, en obtenant de ses disciples d'obéir à cette loi comme à la loi qui renferme toutes les autres. »

R. P. LACORDAIRE - Seconde lettre à Emmanuel.

PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, Rue Cassette, 10

1932

# Vers la Perfection de la Vie Spirituelle

## DU MÊME AUTEUR

---

**La Vie mystérieuse de Notre-Dame,** in-16, 78 pages, Liège. *La Pensée Catholique.* — Paris. *Librairie Labergerie.*

---

*Nihil Obstat :*

25a Februarii 1930.

Fr. R. Louis, O. P.
*Pr. Prov.*

*Imprimatur :*

Lutetiæ Parisiorum, die XXIIa Januarii 1932.

V. Dupin,
*vic. gen.*

---

# AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Pour légitimer, s'il en est besoin, la présente traduction, il suffit, croyons-nous, de faire remarquer qu'elle est destinée à diffuser la pensée de saint Thomas sur un des points essentiels de la vie chrétienne.

C'est en effet une des caractéristiques de notre temps de se mettre à l'école du Docteur Angélique, et de chercher dans ses œuvres la pure expression de son enseignement, écho fidèle de celui de l'Église. Les nombreux travaux relatifs à la personne et à l'œuvre de saint Thomas, qui ne cessent de paraître, en font foi. Nous avons voulu, pour notre part, répondre à cet attrait et à ce besoin, et travailler à étendre l'influence de celui qui doit devenir plus que jamais le *Docteur Commun*.

Une difficulté spéciale, tenant à la nature même du traité, se présentait dans la réalisation de notre dessein. A qui adresser cette traduction ? Aux théologiens en quête de la pure doctrine thomiste — ou aux fidèles désireux surtout d'alimenter leur vie intérieure ? Dans le premier cas, le devoir s'imposait de placer entre les mains du lecteur un texte intact et intégral. Dans le second, il fallait nous résoudre à mutiler le texte et à l'alléger de son appareil polémique, dédale véritablement déconcertant où se seraient découragés la plupart des lecteurs.

Mais est-il vrai que la question se pose d'une manière aussi radicale ? Nous ne le pensons pas.

Nous savons en effet que le *De Perfectione*, dans sa première édition, ne laissait à la discussion qu'une part relativement restreinte. Ce n'est qu'après sa publication que les attaques sont venues, multiples et passionnées, ranimer le débat. A ces attaques, saint Thomas se fit un devoir de répondre, — ce qui valut à certaines parties de son exposé un aspect et une importance qu'elles ne comportaient pas primitivement. Il nous semble donc que tenir compte de ces données historiques dans la présentation du traité, c'est concilier les exigences des lecteurs familiarisés avec saint Thomas et celles des fidèles peu exercés aux joutes théologiques. Aussi avons-nous commencé par présenter l'ouvrage tel qu'il fut dans sa première rédaction, et relégué en appendice les additions que notre Docteur composa en vue de répondre à ses adversaires. De la sorte, ceux que n'intéressent pas les dicussions doctrinales ne seront pas gênés dans leur lecture ; et ceux qui le désireront, tiendront entre les mains un texte fidèle et complet, tel que nous le donnent les éditions latines.

Notre désir de nous effacer devant l'exposé de saint Thomas, nous l'avons poussé si loin, que nous nous sommes interdit tout commentaire. Toutefois, une lecture dépouillée de tout apport personnel pouvant paraître et devenir trop aride, nous nous sommes appliqué à remplacer ces développements par une mise en relief de la structure logique de l'ouvrage. Voilà pourquoi l'on trouvera des titres et sous-titres en assez grand nombre, et, à certaines pages, une numérotation que le texte latin ne comporte pas. Une confrontation de notre traduction avec celui-ci convaincra le lecteur que nous n'avons cependant rien avancé qui ne soit tiré de saint Thomas lui-même.

Nous devons aussi faire remarquer qu'après avoir entrepris de traduire saint Thomas, nous nous sommes fait un scrupule de rendre en français les textes sacrés. Pour les citations des Saints Évangiles, nous avons utilisé l'excellente *Synopse des quatre Evangiles en français*[1], du R. P. Lavergne, O. P. Les passages de saint Paul[2] ont été empruntés au T. R. P. Lemonnyer, O. P., auteur du traité de *La Vie humaine*[3], dont nous avons reproduit de-ci de-là des textes communs à cette partie de la Somme Théologique et à notre opuscule. Le reste des références scripturaires a été reproduit d'après la Bible de Crampon[4].

Que le mot de la fin soit une parole de remerciement. Notre gratitude va au T. R. P. Mandonnet pour la préface qu'il a bien voulu composer spécialement à notre intention. L'appoint précieux qu'il apporte à notre modeste travail nous est un témoignage de plus de sa bienveillance et de sa science. Le lecteur sans doute lui en saura gré autant que nous.

Hyac. MARÉCHAL, O. P.

---

1. Chez Gabalda, Paris.

2. *Saint Paul*, traduit et annoté par le R. P. LEMONNYER. Publications Notre-Dame du Roc, Marseille.

3. Somme Théologique. *La Vie humaine*, ses formes, ses états. (2a, 2ae, questions 179-189). Éditions de la *Revue des Jeunes*.

4. Notre ouvrage était achevé quand nous avons pris connaissance de l'article de M. Glorieux, intitulé *Pour qu'on lise le* De Perfectione. (*Vie Spirituelle*, juin 1930, p. [97]). Nous le recommandons vivement aux lecteurs désireux de renseignements doctrinaux ou historiques plus amples.

# AVANT-PROPOS

Le traité de saint Thomas d'Aquin sur « *La perfection de la vie spirituelle* » fait partie de la catégorie d'écrits que le Maître a consacrés à la défense des droits et privilèges des ordres religieux, et plus spécialement de celui des Frères Prêcheurs, contre les attaques de quelques théologiens séculiers, pendant les deux séjours où saint Thomas enseigna à l'Université de Paris comme maître, soit, d'abord, pendant les trois années scolaires 1256-1259, et finalement, de janvier 1269 à Pâques de 1272.

Les productions littéraires de saint Thomas relatives à ces polémiques sont de deux ordres. Elles comprennent trois traités spéciaux : le premier, achevé en 1257, est dirigé contre le *De periculis novissimorum temporum*, inspiré et, en grande partie, rédigé par Guillaume de Saint-Amour (1255). Il porte en titre : « *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* ». Le second est notre présent traité, *De perfectione vitæ spiritualis*. Sa composition tombe avant Pâques de 1270 et il est dirigé contre un maître parisien, Gérard d'Abbeville. Le troisième et dernier traité est intitulé : *Contra doctrinam*

*retrahentium a religione.* Il est dirigé contre ceux qui soutiennent à Paris la doctrine de Gérard d'Abbeville. Cet écrit est de 1271.

Les précédents ouvrages, comme ceux des adversaires et ceux que des Frères Mineurs composèrent de leur côté pour défendre les droits des religieux, sont universellement des écrits de circonstance. Les sujets multiples qui y sont traités en des sens divers, ont été suscités d'abord dans les discussions publiques tenues par les maîtres de la Faculté de théologie de l'Université de Paris. On trouve, en effet, dans les questions disputées ordinaires et les questions quodlibétiques des maîtres alors en exercice à Paris, les questions diverses qui ont pris un développement de plus en plus considérable dans les œuvres écrites, sorties de la plume des combattants.

Une douzaine de disputes, soit ordinaires, soit quodlibétiques, ont été tenues par saint Thomas pendant ses deux séjours parisiens comme maître en théologie. Deux disputes sont de 1256 (*Quodl. VII*, art. 17 et 18) ; quatre sont du carême 1270 (*Quodl. III*, art. 11-13, 17) et trois de l'Avent de la même année (*Quodl. XII*, art. 15, 27, 30) ; deux sont du Carême de 1271 (*Quodl. IV*, art. 13 et 14) ; enfin une seule est de l'Avent de cette même année (*Quodl. V*, art. 19).

Lorsqu'on suit le développement de la littérature polémique touchant les nouveaux ordres

religieux, il est visible que le champ de la discussion s'est considérablement rétréci depuis les attaques de Guillaume de Saint-Amour, jusqu'à celles de Nicolas de Lisieux qui marquent, en 1271, la fin de la bataille.

Pendant le premier séjour de saint Thomas à Paris, ce qui est mis en cause avec le *De pericūlis*, c'est le droit même à l'existence des ordres mendiants : Prêcheurs et Mineurs. Consécutivement, c'est leur droit à enseigner, à prêcher et à confesser ; c'est aussi leur droit de demander à l'aumône leur moyen d'existence sans être obligés de travailler des mains. La condamnation solennelle du *De periculis* par Alexandre IV, le 5 octobre 1256, et l'expulsion du royaume de France de Guillaume de Saint-Amour par ordre du Pape et le ministère du roi saint Louis, avaient réglé la question fondamentale du débat et il eût été dangereux de la renouveler. Si, pendant l'Avent de 1270, nous trouvons encore dans les disputes quodlibétiques de saint Thomas trois articles relatifs au droit de prêcher et de confesser, il semble que ce n'est là qu'un dernier écho d'un orage qui touchait à sa fin, quant aux questions de principe du moins.

Pendant le dernier enseignement parisien de saint Thomas, nous sommes en présence de deux problèmes vivement discutés. Le premier est celui de la perfection respective des curés et des religieux. Il semble que le point de départ

de la polémique soit la première question du quatorzième quodlibet de Gérard d'Abbeville : *Utrum sacerdotes curati sint in statu perfectiori religiosis*. Il est vraisemblable que cette dispute tombe en 1269. Saint Thomas soulève le même problème dans le dix-septième article de son *Quodlibet III*, ce qui nous met à la fin du Carême de 1270 : *Utrum presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam religiosi*. C'est vers ce temps que prend place la composition du traité *De la perfection de la vie spirituelle*.

Le second problème débattu est celui de l'admission des enfants dans la vie religieuse. Il pose la question de l'antériorité de la pratique des conseils évangéliques par rapport aux commandements. Saint Thomas aborda ce problème dans son *Quodlibet* de Pâques 1270, puis dans deux questions ordinaires, disputées pendant le Carême de 1271 et une fois encore dans son *Quodlibet* de l'Avent de la même année. C'est ce nouvel ordre de problèmes que saint Thomas examina dans son traité : *Contra doctrinam retrahentium a religione*. C'est en 1271 que tombe cette dernière publication.

Le traité de saint Thomas sur *La perfection de la vie religieuse*, tout en étant un écrit polémique, est composé, comme les ouvrages analogues, en vue d'une exposition doctrinale complète. L'élément controverse que le maître ne peut éviter, y est réduit au strict nécessaire.

Il n'est point requis de présenter ici la disposition de son contenu. Le traducteur a eu soin d'en marquer les divisions et les subdivisions avec beaucoup de netteté et il est aisé d'en reconnaître l'économie.

Quelque lecteur peut-être pourrait estimer qu'il aurait été expédient d'alléger notre opuscule des séries d'objections et de réponses qui forment à proprement parler la part polémique du traité, pour s'en tenir à l'exposé purement doctrinal qui constitue le fond essentiel. A cela on doit répondre que l'ouvrage de saint Thomas est une œuvre dont on ne peut modifier le caractère, par respect pour le grand théologien qui l'a élaborée, et dans l'intérêt même de la doctrine qui trouve, dans la solution de nombreuses objections, un complèment doctrinal qui fait de ce traité un travail extrêmement fouillé et complet. Au point de vue historique d'ailleurs, plus d'un lecteur curieux sera heureux de voir comment se menait une discussion théologique au siècle classique de la science sacrée.

On observera, aux paroles du début et de la fin du chapitre XXIII, que nous sommes en présence d'une addition que Saint Thomas a faite au cours de la rédaction de son ouvrage, ou peu après sa composition. On peut par là pressentir l'activité déployée par les adversaires en présence, dans cette longue prise d'armes entre les séculiers et les réguliers.

Arrivé à la quatrième et dernière partie de son traité, celle où devrait être envisagée la question des œuvres, c'est-à-dire des occupations qui appartiennent à la vie religieuse, saint Thomas se limite à quelques traits, en renvoyant à l'endroit où il a traité à fond de cette matière. Il s'agit ici du premier ouvrage de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour, de beaucoup le plus étendu parmi ses œuvres polémiques pour la défense des droits des religieux et que nous avons déjà signalé : *Contre ceux qui combattent le culte divin et la religion.*

On observera que l'ensemble des questions traitées dans les trois opuscules polémiques de saint Thomas pour la défense de la vie religieuse et dans les diverses disputes relatives au même objet, correspond aux questions 179-189 de la *Pars IIa-IIae* de la Somme Théologique, où la même doctrine est présentée avec beaucoup d'ordre et de précision, mais sous une forme naturellement abrégée. Les écrits que nous avons signalés dans cet avant-propos, en constituent un commentaire très abondant et instructif.

*Le Saulchoir, 1er Décembre 1929.*

Fr. P. MANDONNET O. P.

# LIMINAIRE

En présence des futilités que certains, connaissant mal le sujet, n'ont pas craint de répandre touchant l'état de perfection, nous nous sommes déterminé à traiter de la perfection. A cette fin, nous étudierons successivement :

— quelle est l'essence de la perfection.

— de quelle manière il faut tendre à la perfection.

— quelle condition de vie peut être considérée comme état de perfection.

— et enfin, quelles occupations conviennent à ceux qui ont embrassé l'état de perfection.

# PREMIÈRE PARTIE

# L'Idée de Perfection

---

## 1. La Perfection de la Vie spirituelle est en rapport direct avec la Charité

Commençons d'abord par établir que l'idée de perfection doit s'envisager sous des points de vue différents. Il y a en effet la perfection absolue et il y a la perfection relative.

Est parfait absolument, l'être qui arrive à porter à son suprême degré de développement la nature qui lui est propre ; est parfait dans une mesure relative, l'être qui arrive à porter à son suprême degré de développement une des qualités qui s'ajoutent à sa nature. Ainsi, un animal est parfait, absolument parlant, quand il réalise cet idéal de posséder tous les éléments requis au plein exercice de la vie animale — par exemple : des membres au complet et bien proportionnés, le corps suffisamment replet, et enfin la faculté d'accomplir à souhait les fonctions de la vie animale. Mais il n'est parfait que d'une manière relative, si cette plénitude affecte seulement une qualité

secondaire, par exemple : la blancheur, l'odorat, ou quelque chose de ce genre.

Il n'en va pas autrement dans la vie spirituelle. C'est en se basant sur ce qui constitue celle-ci en propre qu'on est en droit d'attribuer à un homme l'idéale perfection. Et c'est en regard de tout élément secondaire de la vie spirituelle, qu'on le considère comme relativement parfait.

Or l'élément essentiel de la vie spirituelle n'est autre que la Charité. Sans elle, on n'est rien devant Dieu. D'où cette parole de saint Paul : « *Quand j'aurais le don de prophétie, quand je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais toute la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la Charité, je ne suis rien.* » (*I Cor.*, XIII, 2.)

De son côté, l'apôtre saint Jean affirme que la vie spirituelle est comprise toute dans la Charité : « *Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort.* » (*I Jean*, III, 14.) On voit donc que, dans la vie spirituelle, la perfection suprême répond à la perfection de la Charité.

Il est maintenant aisé de démontrer avec évidence, au moyen de textes sacrés, que la perfection, affectant tout élément secondaire de la vie spirituelle, ne peut être que relative.

En effet, saint Paul attribue principalement

à la Charité le secret de nous perfectionner. On le voit bien quand, après avoir enuméré plusieurs vertus, comme la miséricorde, la bonté, l'humilité, etc...., il ne manque pas d'ajouter : « *Par-dessus tout, revêlez-vous de la Charité, qui est le lien de la perfection* » (*Aux Coloss.*, III, 14). Aussi certains reçoivent-ils le nom de parfaits, en considération de leur savoir. « *En fait de malice*, dit encore saint Paul, *devenez de petits enfants. Mais pour le jugement, soyez des hommes parfaits* » (*I Cor.*, XIV, 20). Et ailleurs, dans la même épître : « *Soyez parfaits dans la même pensée et le même sentiment* » (*ibid.*, I, 10). N'oublions pas pour autant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que, sans la charité, toute science, si accomplie soit-elle, perd tout son prix. Pareillement, quelqu'un peut être qualifié de parfait, eu égard à *sa patience, laquelle* — dit saint Jacques — *s'accompagne d'œuvres parfaites* (I, 4). On pourrait en dire autant pour toute autre vertu. Rien d'étonnant à cela, car on peut se faire une réputation de perfection même dans le mal. On dit par exemple : un tel est un parfait voleur, ou bien un brigand accompli ; — jusqu'à la Sainte Écriture, qui ne se prive pas d'employer de-ci de-là cette manière de parler ! On lit en effet au livre du prophète Isaïe : « *Le cœur de l'insensé s'adonnera à l'iniquité, et ainsi son impiété atteindra sa perfection* » (XXXII, 6).

## 2. Plus précisément, la Perfection est en rapport direct avec l'Amour de Dieu et du Prochain

Après avoir étudié le lien essentiel qui unit perfection et charité, il devient facile de voir en quoi consiste la perfection de la vie spirituelle.

Les préceptes de la charité sont au nombre de deux : l'un regarde l'amour de Dieu, et l'autre l'amour du prochain. Et ces deux préceptes ont l'un par rapport à l'autre un ordre équivalent à celui de la charité. En effet, ce qui, par-dessus tout, réclame de nous un amour de charité, c'est le Bien Suprême qui nous béatifie, c'est-à-dire Dieu. Vient au second plan l'amour de charité dû au prochain, lequel, en vertu d'un lien créé par la vie de société, a droit autant que nous à la participation et à la jouissance de la béatitude. Aussi, à l'endroit du prochain, notre charité doit-elle nous faire prendre à cœur qu'il partage avec nous le bonheur du Ciel.

Cet ordre établi entre les deux préceptes de la charité, le Seigneur ne l'a-t-il pas indiqué dans cette parole : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit. Voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable :*

*tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (MATT., XXII, 37-39).

On doit donc reconnaître que, d'abord et avant tout, la perfection de la vie spirituelle réside dans l'amour de Dieu. Témoin cette parole de Dieu s'adressant à Abraham : « *Je suis le Tout-Puissant, marche devant ma face et sois parfait* (*Gen.*, XVII, 1). » Or, il est évident que marcher devant Dieu s'entend non des mouvements du corps, mais des progrès de l'âme.

En second lieu, la perfection de la vie spirituelle se juge d'après l'amour que nous portons au prochain. C'est pourquoi le Seigneur, après avoir prononcé cette parole : « *Aimez vos ennemis* » (MATT., V, 44), et après avoir ajouté et quelques autres recommandations concernant l'amour du prochain, finit par conclure : « *Vous, donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (*Ibid.*, 48).

---

# DEUXIÈME PARTIE

# La voie de la Perfection

---

## CHAPITRE PREMIER

## Vers la Perfection de l'Amour de Dieu

---

### I. — Les degrés de perfection dans l'Amour de Dieu

#### 1° La perfection propre à Dieu

Qu'il s'agisse de l'amour de Dieu ou de l'amour du prochain, on rencontre de part et d'autre plusieurs degrés de perfection.

Pour ce qui est de l'amour de Dieu, il y a un premier et suprême degré de perfection qui ne peut être attribué qu'à Dieu seul. Envisageons en effet ce type de perfection en nous plaçant du côté de l'objet aimé, puis du côté du sujet aimant.

L'idéal, pour l'objet aimé, c'est d'être aimé autant qu'il est aimable ; pour le sujet aimant, c'est de s'attacher à son objet de toutes ses

forces. Or un être n'est-il pas aimable dans la mesure même où il est bon ? Dieu, qui est infiniment bon, exige donc un amour infini. Mais aimer de la sorte, nulle créature ne le peut ; car un acte infini ne peut procéder d'aucune puissance limitée. C'est pourquoi Dieu, dont le propre est de posséder une puissance d'aimer égale à sa bonté, peut seul s'aimer soi-même d'une façon parfaite.

En cela consiste le sommet de la perfection.

### 2° La perfection particulière aux Bienheureux

Pour toute créature raisonnable, le seul moyen d'aimer Dieu parfaitement, c'est de l'aimer de toutes ses forces, à savoir de toutes les puissances de son être. Et c'est bien ce qu'exprime clairement le précepte divin de la charité. Il est écrit en effet au livre du *Deutéronome* (VI, 5) : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force.* » A quoi saint Luc ajoute (X, 27) : « *et de tout ton esprit.* » Ici, le mot « *cœur* » désigne l'intention ; « *esprit* », la connaissance ; « *âme* », la volonté ; « *force* » la mise en œuvre : autant d'éléments qui sont à considérer dans l'amour de Dieu.

Toutefois, il est à remarquer que cet idéal se réalise dans deux sortes de cas.

On tombe d'accord, en effet, pour qualifier de total et de parfait ce à quoi rien ne manque. Dieu sera donc aimé entièrement de cœur, d'âme,

de force et d'esprit, si, en tout cela, rien ne s'oppose à une orientation complète et continue vers Dieu. Mais cette pratique du parfait amour de Dieu, des êtres sujets au changement ne peuvent la réaliser. Seuls les bienheureux en sont capables. Aussi saint Paul explique-t-il aux Philippiens (III, 12) : « *Ce n'est pas que j'aie déjà conquis le prix, que j'aie déjà atteint la perfection. Non, je poursuis ma course pour tâcher de conquérir*... » Nous voyons bien qu'il se considère en état de tendance vers la perfection, tant qu'il ne l'aura saisie à l'heure du couronnement suprême. Et quand il parle de cette prise de possession, ce n'est point qu'il se flatte d'épuiser l'objet possédé, car Dieu ne sera jamais connu par un être créé dans toute la mesure où il est connaissable. Il veut seulement parler de la récompense qui est le but de nos efforts.

Or, au Ciel, l'intelligence et la volonté de la créature raisonnable s'élancent, dans une inépuisable activité, vers Dieu, dont la jouissance constitue précisément le bonheur parfait, qui n'est pas dans une simple disposition de l'être, mais dans un acte. Alors unie à Dieu, Vérité suprême, comme à sa fin dernière, dont le rôle est d'attirer à soi l'élan de tous les êtres et de diriger toute leur activité, la créature raisonnable, parvenue à la béatitude parfaite, aimera Dieu de tout son cœur : son intention la portera vers lui en tout ce qu'elle pense,

aime et fait ; — de tout son esprit : son intelligence fixée sur Dieu dans une activité incessante le verra sans interruption, contemplera tout en lui et jugera de toutes choses selon la vérité divine ; — de toute son âme : son affection sera tout entière dans un amour de Dieu continuel, motif de tout autre amour ; — de toute sa force ou de toutes ses forces : l'amour de Dieu sera la règle de toutes ses actions extérieures.

Tel est le second mode du parfait amour de Dieu, lequel est le propre des Bienheureux.

### 3° La perfection qui est, ici-bas, de nécessité de salut

Une autre manière d'aimer Dieu de tout son cœur, de tout son esprit, de toute son âme, et de toutes ses forces, c'est de pratiquer la divine charité de telle sorte qu'il n'y ait rien en nous qui n'ait Dieu pour terme, soit dans l'ordre de l'activité, soit dans l'ordre des dispositions. Et ce degré de perfection de l'amour divin est un précepte qui s'adresse à tous.

Il consiste, en premier lieu, à ramener tout à Dieu comme à la fin dernière, selon le mot de l'Apôtre (*I Cor.*, x, 31) : « *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez quoi que ce soit, faites tout pour la gloire de Dieu.* » Cela s'accomplit lorsqu'on dispose sa vie au service de Dieu. Par suite, tout ce que l'ou

fait librement est virtuellement dirigé vers Dieu, sauf ce qui de soi lui répugne, le péché par exemple. Ainsi aime-t-on Dieu de tout son cœur.

En second lieu, il faut soumettre à Dieu son intelligence, en adhérant par la foi aux vérités divinement révélées. Tel est l'enseignement de saint Paul (*II Cor.*, x, 5) : « *Nous plions toute pensée à l'obéissance au Christ.* » Ainsi aime-t-on Dieu de tout son esprit.

En troisième lieu, il faut aimer en Dieu tout ce que l'on aime, et rattacher tout sentiment à l'amour de Dieu. C'est pourquoi saint Paul disait (*II Cor.*, v, 13-14) : « *Si nous sommes hors de sens, c'est pour Dieu. Si nous sommes de sens rassis, c'est pour vous. L'amour du Christ nous presse.* » Ainsi aime-t-on Dieu de toute son âme.

Quatrièmement, il faut que tous nos actes extérieurs, paroles et œuvres, procèdent de la divine charité — conformément à cette recommandation de l'Apôtre (*I Cor.*, xv, 14) : « *Que tout, chez vous, se passe dans la charité.* » Ainsi aime-t-on Dieu de toutes ses forces.

Telle est donc cette troisième manière de pratiquer à la perfection l'amour de Dieu, et tous nous y sommes tenus de nécessité de précepte. Quant au mode précédent, il n'est accessible en cette vie à personne — à moins de partager ensemble la condition humaine et celle des élus, ce qui est le cas de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

### 4° La perfection qui est, ici-bas, de conseil

Après avoir dit (*Philipp.*, III 12) : « *Ce n'est pas que j'aie déjà conquis le prix, que j'aie déjà atteint la perfection* », saint Paul explique troisièmement (13) : « *Je poursuis ma course pour tâcher de conquérir.* » Et un peu plus bas il ajoute en quatrième lieu (15) : « *Tous tant que nous sommes de parfaits, que ce soient là nos sentiments.* » De ces paroles il résulte clairement que, si la perfection des bienheureux nous est inaccessible ici-bas, nous devons cependant nous exciter à nous en approcher le plus près possible. C'est en cela que consiste la perfection de la vie présente, à laquelle nous sommes conviés par la voie des conseils.

Il est en effet notoire que le cœur humain se porte vers un objet unique avec d'autant plus d'intensité qu'il s'écarte davantage des autres. Ainsi l'esprit de l'homme est incliné à aimer Dieu avec une perfection d'autant plus grande qu'il se dégage plus volontiers de toute attache aux biens de la terre. De là cette réflexion de saint Augustin, au livre des quatre-vingt-trois questions, que « le souci d'acquérir ou de conserver les biens temporels est le poison de la charité. Celle-ci s'accroît au contraire au fur et à mesure que la cupidité diminue. Et elle atteint sa perfection dans l'absence de toute convoitise. »

On le voit, tous les conseils qui nous solli-

citent à la perfection, ont comme raison d'être de dégager l'esprit de toute attache aux choses temporelles. De la sorte, l'esprit s'élève plus aisément vers Dieu par la contemplation, par l'amour et par la soumission à sa volonté.

## II. — Les trois voies

### Première voie de perfection

#### *Le renoncement aux biens temporels*

Parmi les biens temporels dont il faut s'efforcer en premier lieu de se détacher, se placent ces biens extérieurs qu'on nomme richesses. Notre-Seigneur nous l'a recommandé quand il a dit : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi* » (Matt., xix, 21). Essayons de bien pénétrer l'utilité de ce conseil.

Voici d'abord le témoignage d'un fait. « *Quand l'adolescent* », qui désirait connaître les moyens de perfection, « *eût entendu cette parole du Maître, il se retira plein de tristesse* » (*ibid.*, 22). Or, la cause de cette tristesse, quelle est-elle ? Saint Jérôme nous la signale dans son commentaire sur saint Matthieu : Ce jeune homme était possesseur de grands biens — autant d'épines et de chardons qui étouffèrent la divine semence. Et saint Jean Chrysostome explique, à ce propos, que ceux qui possèdent peu ne sont pas arrêtés

dans la même mesure que ceux qui vivent dans l'abondance ; car le superflu des richesses ne fait qu'attiser le désir que l'on en a, et plus véhémente devient la cupidité. De son côté, saint Augustin, dans sa lettre à Paulin et à Thérase, dit que lorsqu'on s'attache d'une façon désordonnée aux biens de la terre, ce que l'on possède subjugue plus étroitement que ce que l'on désire. Voyez en effet ce jeune homme. S'il se retire avec mélancolie, n'est-ce pas qu'il disposait d'importantes richesses ? Autre chose est de refuser d'amasser des biens en perspective, et autre chose de se détacher de ceux dont on est maître. L'on repousse ceux-là comme des éléments étrangers, mais ces derniers il nous faut les arracher comme nos propres membres.

En second lieu, l'utilité du conseil que nous commentons éclate du fait que le Seigneur le fit suivre de ces paroles : « *Il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux* » (*ibid.*, 23).

La raison que fait valoir saint Jérôme est celle-ci : les richesses dont on est possesseur, on les méprise difficilement. Le Christ, en effet n'a pas affirmé : il est impossible à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. Mais il a dit : c'est chose difficile. Et quand il s'agit de difficulté, on n'affirme pas qu'il y a impossibilité, mais on rend compte de la rareté. Et même, pense saint Chrysostome dans son Commentaire

sur saint Matthieu, le Seigneur aurait tendance à montrer que cela est impossible lorsqu'il dit : « *Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche de pénétrer dans le royaume des cieux* » (*ibid.*, 24). De ces paroles — note à son tour saint Augustin (livre des Questions Évangéliques) — les disciples ont conclu que tous ceux qui consentent à posséder sont compris comme riches. Autrement. on ne s'expliquerait pas pourquoi, étant donné le nombre de riches par comparaison avec la multitude de pauvres, les apôtres soulevèrent cette question : « *Qui donc pourra faire son salut ?* » (*ibid.*, 25).

Ces deux sentences du Seigneur démontrent, à n'en pas douter, que ceux qui possèdent des richesses entrent difficilement au ciel, car lui-même le répète dans un autre endroit : le souci des biens de ce monde et l'éclat trompeur des richesses étouffent la parole de Dieu et la rendent stérile (allusion à Matt., xiii, 22). Quant à ceux qui s'attachent d'une manière désordonnée à la fortune, il leur est impossible d'entrer au ciel, avec plus de certitude encore que pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille. La raison de cette dernière impossibilité, c'est qu'il n'est rien de plus contraire aux lois de la nature ; ainsi en est-il pour ce qui détruit l'ordre établi par Dieu, lequel est plus parfait que la nature créée dans son ensemble.

Ce qui vient d'être dit fait donc ressortir avec

plus de clarté l'opportunité du divin conseil. Le conseil a pour raison d'être ce qui est d'une plus grande utilité. D'où le mot de saint Paul : « *En cela je vous donne un conseil, car cela vous est utile* » (*II Cor.*, VIII, 10). En regard de la vie éternelle, il est en effet plus utile de se défaire des richesses que de thésauriser ; car ceux qui sont à la tête d'une fortune gagnent le ciel avec peine, tant il est difficile de n'être pas esclave de ses biens — difficulté d'où peut naître l'impossibilité de gagner le ciel. Il est donc salutaire le conseil par lequel le Seigneur nous a fait entendre qu'il serait plus utile de renoncer aux richesses.

D'aucuns pourraient cependant nous objecter que Matthieu, Bartholomée et Zachée ont possédé des biens, ce qui ne les a pas exclus du royaume des cieux. De cette difficulté, saint Jérôme triomphe par cette remarque : « Du jour où ils y entrèrent, ils cessèrent d'être riches. » Autre objection. Abraham a toujours été riche. Bien plus, il est mort entouré de richesses, et après sa mort, il les légua à ses fils, comme nous l'apprend le livre de la *Genèse*. Ne doit-on pas en conclure qu'il n'a pas été parfait, malgré la recommandation du Seigneur : « *Sois parfait* » (*Gen.*, XVII, I).

Pareille question ne peut trouver de réponse, si l'on fait consister la perfection de la vie chrétienne dans le seul fait du détachement des richesses. Il s'ensuivrait que quiconque possède

des richesses ne peut être parfait. Mais un examen attentif des paroles du Seigneur nous montre qu'il ne considère pas le renoncement aux richesses comme terme de la perfection, mais bien comme une des voies qui y conduisent. Qu'on remarque son expression : « *Si tu veux être parfait*, dit-il, *va*, *vends tout ce que tu possèdes*, *donne-le aux pauvres*, *et suis-moi.* » Ainsi, c'est à suivre le Christ que consiste la perfection. Le détachement des richesses n'en est que le moyen. De là, la réflexion de saint Jérôme dans son commentaire sur saint Matthieu : c'est parce qu'il ne suffit pas de se dépouiller que saint Pierre ajoute — ce qui est parfait — : « *Nous t'avons suivi* » (MATT., XIX, 27). Origène à son tour, sur le même passage, dit que cette parole du Seigneur : « *Si tu veux être parfait...* », ne doit pas être prise en ce sens qu'au moment même où l'on abandonne ses biens aux pauvres le tout de la perfection soit accompli, mais qu'à partir de ce jour, l'imitation de Dieu commencera à nous conduire à la pratique de toutes les vertus.

Il se présente donc des cas où tel qui vit au milieu des richesses réalise la perfection. Il suffit que son âme ne soit pas esclave de ses biens, mais tout entière consacrée à Dieu. Telle est la portée des paroles adressées par le Seigneur à Abraham : « *Marche devant moi et sois parfait.* » Elles reviennent à dire que la perfection, pour lui, consistera à marcher devant

Dieu, c'est-à-dire à l'aimer par-dessus tout, au point de se mépriser soi-même ainsi que ses biens. Ce témoignage, Abraham ne l'a-t-il pas donné, d'une manière éclatante, par l'immolation de son fils ? Aussi lui fut-il dit : « *Parce que tu as fais cela, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai* » (*Gen.*, XXII, 16).

Mais alors, si Abraham, riche comme il était, a réalisé la perfection, n'est-on pas en droit d'affirmer que le conseil du Seigneur touchant le détachement des biens de la terre est superflu ? Qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut : le Seigneur n'a pas formulé ce conseil dans le but de faire croire aux riches qu'il leur était impossible de devenir parfait, ou d'entrer dans le royaume des cieux, — mais plutôt que cet idéal leur était plus difficile d'accès. Oui, elle fut donc véritablement grande la vertu d'Abraham. En dépit de son opulence, il sut maintenir son âme dégagée des richesses — comme aussi elle fut grande la vertu de Samson : sans armes, avec une seule mâchoire d'âne, il anéantit de nombreux ennemis. L'exemple de ce dernier prouve-t-il qu'il soit superflu de donner à un soldat qui veut triompher de ses ennemis le conseil de se munir d'armes pour aller au combat ? Non. Pas plus qu'il n'est hors de propos de donner à ceux qui aspirent à la perfection le conseil de renoncer aux biens de cette terre, pour la seule raison qu'Abraham

a réussi à concilier cette perfection avec les richesses.

On ne peut rien conclure en effet de cas exceptionnels. Les faibles ne peuvent que les admirer et les louer, non y conformer leur conduite. N'est-ce pas d'ailleurs contre cela que l'Ecclésiastique met en garde quand il dit (xxxi, 8) : « *Heureux le riche qui sera trouvé sans tache, qui n'est pas allé après l'or et n'a pas mis son espoir dans l'argent et les trésors !* » Il fait véritablement figure de vertueux et il nous apparaît solidement uni à Dieu par une charité parfaite, le riche que l'amour des richesses n'a pas entraîné au péché ; qu'un désir effréné de posséder n'a pas mis à la remorque de l'or ; et qui, en considération de ses biens, ne s'est pas estimé au-dessus des autres. Aussi l'Apôtre prescrit-il à Timothée (vi, 17) : « *A ceux qui sont riches dans le siècle présent, prescris de n'avoir pas de pensées ambitieuses et de ne pas mettre leur espoir dans l'instable richesse.* »

Mais, hélas ! s'il est vrai que grande est la vertu et la récompense du riche qui a su atteindre cet idéal, il faut ajouter, par contre, que le nombre de ces riches est réduit, ainsi que le suggère la suite du texte : « *Qui a pu faire cela ? Qu'on nous le montre, et nous le louerons. Il a accompli des merveilles dans sa vie.* » Oui, véritablement, il est admirable celui qui, voyant la fortune venir à lui, n'y a pas attaché

son cœur, et un tel homme, s'il existe, a fait preuve, sans aucun doute, de perfection.

Le même texte poursuit : « *Quel est celui qui, tenté sur ce point* — c'est-à-dire sur l'usage irréprochable de ses biens — *est devenu parfait ?* (et l'on suppose ici qu'il est rare) *celui-là recevra une gloire éternelle.* » Cette parole ne s'harmonise-t-elle pas à merveille avec cette autre du Seigneur : « *Il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux* » ?

Voici donc la première voie par où l'on accède à la perfection. Elle consiste à se détacher des richesses et à pratiquer la pauvreté, avec le souci de marcher sur les traces du Christ.

## Deuxième voie de perfection

### Le renoncement aux liens du sang et au mariage

#### *I. — Les tenants et aboutissants de la deuxième voie*

Afin de nous sentir plus à l'aise dans l'exposé de la deuxième voie de perfection, arrêtons-nous à ce mot de saint Augustin (*De la Trinité*, liv. XII) : « Plus on s'attache à Dieu, moins on aime son intérêt particulier. » Il y a donc équivalence entre l'ordre des intérêts propres que l'on abandonne par amour pour Dieu, et celui des moyens à prendre pour atteindre l'union parfaite avec Dieu.

Est à abandonner, d'abord, tout ce qui ne

tient à nous que de loin. Aussi est-il nécessaire que ceux qui aspirent à la perfection délaissent, en premier lieu, les biens extérieurs, étrangers à notre nature.

Après cela, l'effort de dépouillement doit se porter sur tout ce qui s'incorpore à nous en quelque sorte, soit par des liens de nature, soit par suite de relations issues de quelque alliance. Le Seigneur n'a-t-il pas dit (Luc, xiv, 26) : « *Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, et sa mère, et sa femme, et ses enfants, et ses frères, et ses sœurs, et même encore sa vie, il ne peut être mon disciple.* » Il est vrai, remarque saint Grégoire, qu'il y a lieu de bien interpréter ce précepte de haïr nos parents et nos proches, surtout si on le compare avec celui d'aimer nos ennemis. Mais si nous considérons ce double commandement dans toute sa rigueur, nous voyons qu'un peu de prudence suffit à accorder l'un et l'autre. Haïr, n'est-ce pas parfois un moyen d'aimer ? C'est ce que ne comprend pas l'homme charnel qui nous débite ses erreurs. La manière prudente de manifester à nos proches de la haine, la voici : c'est d'aimer ce qu'ils sont et d'avoir en horreur l'obstacle qu'ils constituent à notre ascension vers Dieu. Quiconque en effet a en vue les biens éternels, dès lors qu'il se voue au service de Dieu, il doit le faire sans songer à son père, ni à sa mère, ni à son épouse, ni à ses enfants, ni à soi-même. Dans ce cas, sa connaissance de Dieu va s'appro-

fondissant dans la mesure même où, se donnant à Lui, il sacrifie le reste. N'est-il pas de toute évidence que les liens de la chair retiennent l'esprit dans son essor et réduisent sa perspicacité ?

Toutefois, parmi les liens qui attachent au prochain, il faut en citer un qui assujettit entre tous l'âme humaine : c'est l'amour conjugal. A tel point, que — pour parler comme le livre de la *Genèse* (II, 24) — *l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à son épouse*. Aussi les aspirants à la perfection doivent-ils éviter par-dessus tout le lien conjugal. C'est à cause de lui principalement que l'homme s'embarrasse des préoccupations du siècle. De son côté, l'Apôtre, formulant son conseil de pratiquer la continence, n'invoque pas d'autre raison (*I Cor.*, VII, 32) : « *Celui qui n'est pas marié se préoccupe de ce qui regarde le Seigneur. Il recherche de quelle manière il pourra plaire au Seigneur. Celui qui est marié a le souci des choses du monde.* »

Concluons donc que, si l'on veut s'occuper plus librement des choses de Dieu et s'unir à Lui plus entièrement, en vue d'atteindre la perfection, il est une seconde voie à suivre, et c'est la pratique persévérante de la chasteté.

On ne saurait contester en effet à la vertu de continence une certaine aptitude à nous orienter vers la perfection.

Ce qui empêche notre esprit de s'adonner

librement aux choses de Dieu, ce n'est pas seulement l'amour des biens extérieurs, c'est surtout l'agitation des passions au-dedans de nous. Entre autres, celles qui paralysent davantage l'exercice de la raison, ce sont la concupiscence de la chair et les plaisirs des sens. Écoutons saint Augustin au premier livre des *Soliloques* : « Je suis d'avis qu'il n'y a rien de plus capable de déloger une âme bien trempée des sommets de la vertu que les caresses de l'autre sexe et cette intimité corporelle qui existe entre époux. » C'est pourquoi si l'on veut tendre à la perfection, il est absolument requis de suivre la voie indiquée par l'Apôtre (*I Cor.*, VII, 25-27) : « *Pour ce qui est des vierges, je n'ai point de commandement du Seigneur. Je donne seulement un conseil comme quelqu'un à qui le Seigneur a fait cette miséricorde d'être fidèle.* »

L'utilité de cette voie résulte de ce qui est dit au chapitre XIX de saint Matthieu. Un jour, les disciples font remarquer au Christ : « *Si telle est la condition de l'homme avec sa femme mieux vaut ne pas se marier* » (*loc. cit.*, 10). Et le Seigneur de répondre : « *Tous ne comprennent pas cette parole, mais (seulement) ceux auxquels cela a été donné* » (V, II). Ainsi nous signalait-il les deux motifs de la difficulté à suivre cette voie : l'insuffisance d'une vertu ordinaire — et d'autre part, la nécessité absolue pour cela de la grâce de Dieu. Le livre de la Sagesse ne parle pas autrement (VIII, 21) : « *Sachant que je ne pou-*

*vais être chaste, si Dieu ne me l'accordait, et c'était grande sagesse de savoir de qui vient ce don...* » De ce texte rapprochons aussi celui de saint Paul (*I Cor.*, VII, 7) : « *Je souhaiterais plutôt que tout le monde fût comme moi* — continent — *mais chacun a reçu de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre.* » Il est clair qu'ici saint Paul considère la continence comme un don de Dieu.

Par ailleurs, afin de prévenir la négligence de certaines âmes à tendre de toutes leurs forces à mériter ce don, le Seigneur fait entendre un appel général. En premier lieu, il argue d'un exemple : « *il y a des eunuques* — dit-il — *qui se sont eux-mêmes rendus tels* » ; non par mutilation des membres — explique saint Chrysostome — mais par suppression des pensées malsaines. Ensuite il invite à cet idéal par la pensée de la récompense, c'est pourquoi il ajoute : « *à cause du Royaume des Cieux.* » Le livre de la Sagesse dit aussi (IV, 22) : « *La génération des chastes triomphe, couronnée dans l'Eternité, ayant remporté la victoire dans des combats sans souillure* ». Pour finir, le Seigneur exhorte d'un mot : « *Que celui qui peut comprendre comprenne* » (MATTH., XIX, 12). Voilà, s'écrie saint Jérôme, par quelles paroles notre Maître excite notre zèle et lance ses soldats au combat de la pureté. C'est comme s'il disait : Que celui qui est capable de lutter affronte le combat, il l'emportera et triomphera.

Si, à ce que nous venons de dire, on nous oppose le cas d'Abraham et d'autres justes de l'Ancien Testament, qui furent parfaits dans l'état du mariage, nous répondons avec saint Augustin (liv. du bien conjug.) : « La continence est une vertu non du corps, mais de l'âme. Or, les vertus de l'âme s'épanouissent parfois en des œuvres, parfois aussi elles demeurent dissimulées à l'état de dispositions. En conséquence, de même que la patience de Pierre qui subit le martyre et celle de Jean qui ne l'a pas enduré ne furent pas pour autant inégalement méritoires, — ainsi il peut y avoir égal mérite entre la continence de saint Jean, qui ne s'est pas marié, et celle d'Abraham, qui eut des enfants. Le célibat de celui-là et le mariage de celui-ci ont servi à des époques différentes la cause du Christ.

« Que celui qui demeure fidèle à garder la continence se rende donc ce témoignage. Je ne suis pas meilleur qu'Abraham. Ce qui l'emporte en excellence, c'est moins la chasteté des gens mariés que la charité de ceux qui vivent dans le célibat. Or, de ces deux vertus, Abraham mit celle-ci en pratique et eut l'autre à l'état de disposition. Quoique marié, il vécut chastement. Évidemment, il aurait pu être chaste dans le célibat, mais pour lui ce n'était pas opportun. Pour moi, il m'est plus facile de renoncer à l'état du mariage, dans lequel vécut Abraham, que d'y vivre aussi vertueuse-

ment que lui. C'est pourquoi je suis meilleur que ceux qui, pratiquant uniquement la continence de l'âme, ne la poussent pas aussi loin que moi ; mais je ne le suis pas vis-à-vis de ceux qui, à cause de circonstances différentes, n'ont pas fait ce que je fais. Car ce que j'accomplis actuellement, ils l'auraient réalisé mieux que moi si cela leur avait été requis. »

Cette réponse de saint Augustin ne suggère-t-elle pas ce qui a été dit plus haut touchant la pratique de la pauvreté ? Il se faisait une si haute idée de la perfection qu'il refusait tout bien temporel et les avantages du mariage afin que son esprit pût s'adonner sans trêve au parfait amour de Dieu. Si, malgré cela, il en est qui, sans posséder une pareille force d'âme, prétendaient atteindre la perfection parmi les richesses et les joies du mariage, ce serait présomption, et ils ne tarderaient pas à être convaincus d'erreur pour avoir pris à la légère les conseils du Seigneur.

### *II. — Les moyens de marcher d'un pas ferme dans la deuxième voie*

A cause de la difficulté à suivre les voies de la continence — difficulté si grande qu'au dire même du Seigneur tous ne sont pas dociles à y marcher, si ce n'est par un don de Dieu — il faut que ceux qui ont résolu de s'y engager évitent avec soin tout ce qui pourrait leur

barrer la route. Or ces obstacles, on peut les ramener au nombre de trois : le premier vient du corps, le second de l'âme, le troisième de l'extérieur, personnes ou choses.

### *1° Premier obstacle : les délices corporelles*

Le premier obstacle à la continence nous vient d'abord de notre propre corps. En effet, dit saint Paul aux Galates (v, 17), : « *la chair convoite contre l'esprit* ». De cette chair il nous énumère les œuvres quelques lignes plus loin. Ce sont : « *la débauche, l'impureté, le libertinage* », et autres vices semblables. Au surplus, cette concupiscence de la chair est la loi dont il a dit aux Romains (VIII, 23) : « *Je découvre en mes membres une autre loi qui se dresse contre la loi de mon intelligence.* » Aussi, plus la chair est flattée par l'abondance de nourriture et les plaisirs recherchés, plus cette concupiscence étend son empire. D'où la parole de saint Jérôme : « Ceux que le vin échauffe finissent fatalement par la débauche. » Et les Proverbes (XX, I) : « *Le vin conduit à la luxure.* » Job à son tour (XL, 16) dit à propos de Béhémoth, c'est-à-dire du Démon : « *Il se couche dans l'obscurité, dans le secret des lieux humides.* » Par *lieux humides*, explique saint Grégoire dans son commentaire (*Moral.*, XXXIII), il faut entendre les actes de volupté. Le pied, s'il se tient d'aplomb sur la terre durcie, devient hésitant, au con-

traire, dès qu'il se pose sur un terrain glissant. Ainsi cheminent dans les lieux humides ceux qui, durant le temps de cette vie, ne peuvent marcher dans le droit chemin du salut. C'est pourquoi ceux qui ont choisi la voie de la continence doivent châtier leur propre chair par le refus des plaisirs, par les veilles, les jeûnes et autres pratiques de ce genre.

De cet idéal, saint Paul ne nous a-t-il pas placé devant les yeux un bel exemple dans sa première lettre aux Corinthiens (IX, 25) : « *L'athlète qui combat s'impose toutes sortes de restrictions* » ? Un peu plus bas, il ajoute : « *Je frappe mon corps et le tiens en servitude pour que, après avoir prêché aux autres, je n'aille pas être moi-même réprouvé.* » On le voit, ce qu'il a si bien enseigné par la parole, il l'a aussi mis en œuvre. La preuve en est dans cette autre recommandation (*Rom.*, XIII, 13) : « *Plus d'orgies ni de débauches* », à laquelle il ajoute : « *Ne prenez pas soin de la chair au profit de ses convoitises.* » « *Convoitises* » : le mot est choisi à dessein pour montrer qu'il s'agit de volupté, car « *prendre soin de sa chair* » peut être une nécessité de nature. C'est ce qui est exprimé dans une autre épître (*Ephes.*, V, 29) : « *Jamais personne n'a haï sa propre chair, on la nourrit au contraire et on l'entoure de soins.* »

### 2o *Deuxième obstacle : les pensées malsaines*

En second lieu, le désir de pratiquer la continence rencontre de la part de notre âme un autre obstacle : c'est la complaisance dans de molles pensées.

Le Seigneur nous en avertit par la bouche de son prophète (*Is.*, I, 16) : « *Otez la malice de vos pensées de devant mes yeux.* » Le danger de ces pensées, n'est-il pas de pousser le plus souvent à mal faire ? Voici l'avertissement du prophète Michée (II, I) « *Malheur à ceux qui méditent l'iniquité* », puis il complète : « *Et qui préparent le mal sur leurs couches.* »

Or, de toutes les représentations malsaines, celles qui inclinent davantage au péché, ce sont celles qui évoquent les plaisirs charnels. Les philosophes eux-mêmes ont rendu compte du fait par cette double explication. La première, c'est que ces sortes de délectations répondent à un instinct de nature et sont alimentées par l'élan vital. Facilement, on est porté à y donner satisfaction sur la simple présentation d'une image. D'où cette remarque d'Aristote (*Ethiq.*, II), qu'il est très difficile de se rendre compte si la délectation a été consentie ou repoussée.

La seconde de ces explications (*Eth.*, III), c'est que les objets particuliers de délectation entraînent plus facilement notre volonté que

les objets universels. Et puisque le travail de l'imagination, c'est de nous retenir à des objets particuliers, il s'ensuit que, si nous nous y attardons, la passion se réveille. A cause de cela, l'Apôtre nous laisse cette recommandation (*I Cor.*, VI, 18) : « *Fuyez l'impudicité* », et la Glose d'expliquer : tant qu'il s'agit d'autres vices, vous pouvez recourir à la lutte, mais celui-ci fuyez-le, et qu'il ne s'approche pas de vous. C'est le seul moyen de vous assurer la victoire.

Contre le mal de l'incontinence, de multiples remèdes s'offrent à notre choix. Le premier et le plus efficace consiste à nourrir notre esprit de la contemplation des vérités divines et de la prière. Écoutez saint Paul (*Eph.*, v, 18-19) : « *Ne vous enivrez pas de vin, c'est une source de luxure. Remplissez-vous au contraire de l'Esprit. Edifiez-vous réciproquement par des psaumes, des hymnes, des cantiques spirituels* (allusion à la contemplation). *Chantez et célébrez le Seigneur du fond de votre cœur* » (allusion à la prière). Le Seigneur lui-même a dit par la bouche de son prophète (*Is.*, XLVIII, 9) : « *A cause de ma louange, je mettrai un frein à ma colère pour ne pas t'exterminer.* » La louange divine est donc comparée à un frein qui sauve l'âme de la mort du péché.

Le deuxième remède est l'étude des Saintes Écritures. « Aime l'étude des Saintes Écritures

— dit saint Jérôme au moine Rusticus — et tu apprendras à détester les vices de la chair. » C'est aussi dans la même pensée que saint Paul, après avoir dit à son disciple Timothée (I, IV, 12) : « *Sois l'exemple des fidèles pour la parole, la conduite, la charité, la foi, la chasteté...* », ajoute aussitôt : « *...jusqu'à ma venue, applique-toi à la lecture.* »

Le troisième remède consiste à entretenir son âme de bonnes pensées. A propos du texte de saint Matthieu, saint Jean Chrysostome fait remarquer en effet qu'une imagination disciplinée fait plus, pour nous assurer la victoire sur les tentations et pour nous rendre la paix, que la mutilation d'un membre. Il se trouve d'accord en cela avec saint Paul, dont voici le conseil (*Phil.*, IV, 8) : « *Au demeurant, frères, tout ce qu'il y a de vrai, tout ce qu'il y a d'honorable, tout ce qu'il y a de juste, tout ce qu'il y a de pur, tout ce qu'il y a d'aimable, tout ce qui a bon renom, tout ce qui peut être vertu et louange : voilà ce qui doit occuper vos pensées.* »

Le quatrième est de fuir l'oisiveté et de se livrer aux travaux corporels : « *L'oisiveté* — dit l'Ecclésiastique (XXXIII, 27) — *enseigne beaucoup de mal.* » Et Ezéchiel (XVI, 49) précise que l'oisiveté engendre tous les vices de la chair : « *Voici quel fut le crime de Sodome, ta sœur : l'orgueil, l'abondance et l'insouciant repos où elle vivait avec ses filles.* » C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme s'adressant au moine Rusticus :

« Aie toujours quelque travail en cours, afin que jamais le tentateur ne te surprenne dans l'inaction. »

Citons en cinquième lieu, contre la concupiscence de la chair, l'utilité de certaines épreuves d'âme. Dans la lettre à laquelle nous venons de faire allusion, saint Jérôme nous conte le trait suivant. Il y avait, dans un couvent, un jeune religieux dont l'activité et l'austérité n'avaient pu éteindre le feu des passions charnelles. Et voici à quel stratagème le Prieur du monastère eut recours pour le préserver de la chute. Il chargea un vénérable religieux de l'accabler de railleries et d'injures. Puis, le premier, il viendrait se plaindre. Ainsi fut fait. Des témoins étaient même appelés qui parlaient en faveur de l'auteur de ces outrages. Seul, le prieur du monastère prenait la défense de l'accusé, afin d'éviter que le jeune frère ne succombe sous le poids d'une trop grande tristesse. Il en fut ainsi une année durant. Ce laps de temps écoulé, l'adolescent fut interrogé sur ses anciennes tentations. On l'entendit alors répondre : « Père, j'ai peine à vivre ma vie, et je prendrais goût à l'impureté ? »

### 3o *Troisième obstacle : l'autre sexe*

Et enfin, parmi les obstacles à la continence venant de l'extérieur, citons notamment les regards, conversations et imprudentes fré-

quentations relatifs à l'autre sexe. « *Beaucoup* — dit l'Ecclésiastique (IX, 8) — *sont séduits par la beauté de la femme, et la passion s'y allume comme un feu.* » Et il ajoute : « *La conversation avec elles est comme un brasier qui allume les passions* (II). » Ayant cité le mal, le même auteur ne laisse pas de désigner aussi le remède : « *Ne va pas à la rencontre d'une femme légère, de peur de tomber dans ses filets. Ne reste pas longtemps avec une danseuse et ne l'écoute pas, de peur que tu ne sois pris par son art.* » Il dit encore (XLII, 12) : « *Ne regarde pas à la beauté de tout homme et ne t'assieds pas au milieu des femmes, car des vêtements sort la teigne, et de la femme la malice de l'homme.* »

Ajoutons à ce témoignage celui de saint Jérôme, dans sa lettre contre Vigilantius. « Un bon religieux sait qu'il est faible et qu'il n'est qu'un vase fragile. Il craint de heurter l'obstacle, de tomber et de se briser. Il évite la vue des femmes, et surtout des plus jeunes. A ce prix seulement, il a chance de ne pas se laisser séduire par quelque courtisane et de ne pas s'abandonner, aveuglé par la beauté, à des libertés funestes. »

Il en résulte, dit l'abbé Moïse dans ses *Entretiens des Pères*, que « si l'on veut observer la pureté du cœur, il faut prendre la solitude en partage et y pratiquer les jeûnes, les veilles, les travaux manuels, la modestie, les lectures et autres vertus. C'est le bon moyen de pré-

server son cœur de toute passion nuisible, de le conserver et de s'approcher degré par degré de la perfection de la charité. » Vous comprenez dès lors que si les religieux se soumettent à ces observances, ce n'est pas qu'ils font consister en cela la perfection : c'est plutôt qu'ils y voient autant de moyens d'atteindre la perfection. De là vient qu'un peu plus loin, on peut lire : « Donc, les jeûnes, les veilles, les mortifications, la méditation des Écritures, la modestie et la privation de tout bien terrestre ne constituent pas la perfection, mais des moyens de perfection. Et l'esprit de la règle, ce n'est pas de s'y arrêter, mais au contraire de s'en servir pour faciliter notre marche vers l'idéal. »

On devine l'objection. — Non, il n'est pas nécessaire de s'imposer des jeûnes, des veilles, et de vivre dans l'austérité pour arriver à la perfection. Saint Matthieu n'a-t-il pas dit de Notre-Seigneur (XI-19) : « *Le Fils de l'Homme est venu mangeant et buvant* ? » D'autre part, ses disciples ne jeûnaient pas, — ce que faisaient les Pharisiens et les disciples de saint Jean-Baptiste.

Voici ce que répond la Glose. Il est vrai que saint Jean n'a bu ni vin ni boisson enivrante. Mais cette abstention présentait l'avantage d'accroître son mérite, puisque la nature n'avait sur lui aucune prise. Par ailleurs, pourquoi le Seigneur, qui a le pouvoir de remettre les

péchés, changerait-il de conduite à l'égard des pécheurs, selon qu'ils sont bons vivants ou abstinents, pour rejeter les uns et justifier les autres ? Les disciples du Seigneur n'avaient donc pas besoin de jeûner. La présence de l'Époux au milieu d'eux ne les fortifiait-elle pas plus que ne faisait le jeûne aux disciples de Jean ? C'est ce qui ressort clairement de cette parole du Seigneur (*ib.*) : « *Viendra un jour où l'Epoux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront.* »

« Le jeûne, — explique saint Chrysostome, — est pénible, non en lui-même, mais pour ceux qui sont encore trop pusillanimes. A ceux qui au contraire désirent progresser dans la contemplation de la sagesse, il est précieux. Tant que les disciples demeuraient faibles, ce n'était donc point le moment de les exposer à la tristesse. Il convenait d'attendre qu'ils fussent plus forts. On voit par conséquent que c'était là affaire non de gourmandise, mais d'opportunité. »

Écoutons, pour terminer, la voix autorisée de saint Paul, qui nous enseigne, d'une façon expresse, la nécessité de ces pratiques pour fuir le péché et conquérir la perfection (*II Cor.*, VI, 3-6) : « *Nous ne donnons à personne aucun sujet de scandale. Il ne faut pas qu'on puisse mal juger notre ministère. En toutes choses, au contraire, nous montrons que nous sommes vraiment ministres de Dieu. En toutes choses, c'est-à-dire dans une grande patience, dans les épreuves, dans*

*les nécessités, dans les angoisses, parmi les coups, dans les prisons, dans les émeutes, dans les travaux, dans les veilles, dans les jeûnes, dans la pureté.* »

## Troisième voie de perfection

### Le renoncement à la volonté propre

Tout n'est pas fini quand, dans notre désir d'atteindre la perfection de la charité, nous renonçons aux biens extérieurs. Il reste encore à nous détacher pour ainsi dire de nous-mêmes. Denys nous enseigne, dans son *Traité des Noms divins* (ch. IV), qu'un effet de l'amour de Dieu, c'est de nous transporter en extase, ou, si l'on veut, de nous projeter hors de nous-mêmes, en nous rendant à la fois étrangers à nous-mêmes et tout entiers à celui que nous aimons. Un bel exemple de cette transformation, c'est saint Paul quand il dit à son propre sujet (*Gal.*, II, 20) : « *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi.* » Autant dire qu'il ne considérait plus sa vie comme sienne, mais comme la chose du Christ. Ce qui lui appartenait, il le méprisait ; au Christ, il se consacrait sans partage. Au surplus, l'Apôtre a constaté que ce qui se passait en lui se réalisait aussi dans certaines âmes : « *Vous êtes morts,* dit-il aux Colossiens (III, 3), *et votre vie se trouve cachée en Dieu avec le Christ.* » Quant aux autres,

il les engage à ambitionner cet état. « *Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais bien pour Celui qui est mort et ressuscité pour eux* » (*II Cor.*, v, 15). On trouve aussi cette pensée dans saint Luc : « *Si quelqu'un vient à moi et ne hait son père, sa mère, son épouse, ses fils, ses frères et sœurs...* », il renchérit et porte à son comble son énumération : « *...et même encore sa vie, il ne peut être mon disciple* « (Luc., xiv, 26). De son côté, le Seigneur ne nous a pas appris autre chose (Matth., xvi, 24) : « *Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renonce, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive.* »

Touchant la pratique du renoncement salutaire et de cette haine surnaturelle de soi-même, il faut savoir que, pour les uns, elle est nécessaire au salut et se rencontre chez tous ceux qui sont sauvés ; pour d'autres, elle apporte à leur perfection son achèvement. Reconnaissons en effet, sur l'autorité de Denys, que la caractéristique du véritable amour de Dieu, c'est de ne pas replier l'être aimant sur lui-même, mais de le transporter en l'être aimé. Le degré de notre amour de Dieu servira donc nécessairement à marquer à laquelle de ces deux classifications appartiennent la haine et le détachement que nous portons à nous-mêmes.

Est obligatoire et de nécessité de salut l'amour de Dieu qui nous fait orienter vers Lui toutes

nos démarches, et rejeter tout ce qui, à notre connaissance, est contraire à cet amour divin. Sous ce rapport, la haine et le renoncement de soi-même sont de nécessité de salut. « Le signe du complet détachement de soi-même, dit saint Grégoire dans une de ses homélies, c'est d'éviter ce que nous étions, en dépouillant le vieil homme, et de tendre à l'idéal qui nous a été fixé, en revêtant le nouveau. » Dans une autre homélie, il dit encore : « Nous n'aimons notre âme de la bonne façon que lorsque nous nous opposons à ses désirs charnels ; réprimons ses appétits nuisibles, et luttons contre ses plaisirs. »

D'un autre côté, il faut rattacher à la perfection l'abandon qui est fait, par amour pour Dieu et dans le dessein de lui appartenir plus entièrement, des choses permises. A en juger par ce degré de charité, il est une haine et un détache ment de soi qui tiennent de la perfection. Il n'est que de considérer la manière dont s'exprime le Seigneur, pour se rendre compte qu'il les propose bien à nos efforts comme des moyens de perfection. De même en effet qu'il a dit (MATTH., XIX, 21) : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres* » — en ceci, on le voit, rien d'obligatoire, tout est laissé au libre choix ; — de même, il a prononcé cette autre parole : « *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne*

*sa croix et qu'il me suive.* » Ceci suggère à saint Jean Chrysostome la réflexion suivante : « Ce mot du Seigneur ne nous impose pas un devoir. Sans quoi il aurait dit : Que vous le vouliez ou non, voilà ce que j'attends de vous. »

Semblablement, après avoir dit : « *Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père*, etc... », il ajouta ces mots (Luc. xiv, 28) : « *En est-il un parmi vous qui, voulant bâtir une tour, ne s'asseye d'abord pour calculer la dépense (et savoir) s'il aura de quoi acheter ?* » Commentant ce passage dans une de ses homélies, saint Grégoire explique : « Puisqu'il nous livre des préceptes sublimes, Notre-Seigneur a recours comme forcément à la comparaison d'un édifice élevé. » Et un peu plus loin : « Il n'a pu couvrir les dépenses, ce riche qui, à la nouvelle qu'après avoir pratiqué les commandements il lui fallait tout abandonner, se retira tout triste. »

Concluons donc que ces recommandations du Seigneur se rapportent bien, d'une certaine façon, au conseil de la perfection.

Ce conseil, ceux qui l'ont accompli à souhait, ce furent les martyrs. Dans son sermon sur les martyrs, saint Augustin fait remarquer à leur sujet que l'on se dévoue vraiment au service de quelqu'un, dans la mesure où l'on paie de sa personne. Or, les martyrs du Christ sont des gens qui, d'une certaine façon, ont pris en haine cette vie présente et ont renoncé à eux-mêmes

par amour pour le Christ. Voici l'explication de saint Chrysostome, dans son Commentaire sur saint Matthieu : « Qu'appelle-t-on abandonner autrui, qu'il s'agisse d'un frère, d'un serviteur ou de qui que ce soit, sinon le renier, fût-il flagellé sous nos yeux, — et ne pas le secourir dans ses épreuves ? Telle est la conduite que le Christ nous demande de tenir à l'égard de notre propre corps : ne rien lui accorder, à tel point que si l'on nous frappe et si l'on nous fait quelque mal de ce genre, nous n'écoutions pas ses plaintes. » Et ce renoncement doit être poussé si avant qu'on en arrive à ne plus redouter quoi que ce soit, depuis les moindres paroles et insultes, jusqu'à la mort la plus honteuse, c'est-à-dire celle de la croix. Telle est la portée de ce conseil : « *Qu'il prenne sa croix et qu'il me suive.* »

Or, pourquoi disons-nous que c'est là le sommet de la perfection ? N'est-ce pas parce que les martyrs méprisent, par amour pour Dieu, leur propre vie, au développement de laquelle nous consacrons nos biens temporels, et dont la conservation, même quand le reste est perdu, nous tient à cœur par-dessus tout ? Nous consentons en effet plus volontiers à perdre nos valeurs et nos amis, voire même à plier sous le poids des infirmités corporelles et à être réduits en servitude, plutôt qu'à perdre la vie. De là vient cet avantage que tous, heureux ou malheureux, dans leur vouloir vivre, se trou-

vent soumis à la même loi. La réflexion de Satan au Seigneur n'a pas d'autre sens (JOB, II, 4) : « *Peau pour peau. L'homme donne ce qu'il possède pour conserver sa vie.* »

N'oublions pas non plus ce principe que, plus l'instinct naturel nous porte à aimer une chose, plus il est parfait d'y renoncer par amour pour le Christ. Or nous n'aimons rien tant que l'indépendance de notre volonté propre. Par elle, en effet, nous dominons les autres ; par elle, nous nous servons et jouissons de ce qui nous entoure ; par elle, nous sommes maîtres de nos actes. C'est pourquoi de même que nous faisons preuve d'abnégation en nous détachant des richesses ou de nos proches, ainsi nous nous montrons détachés de nous-mêmes en renonçant aux jugements de notre volonté propre, par laquelle chacun est son propre maître. Est-il une chose dont notre nature nous inspire plus d'horreur que d'aliéner notre volonté ? Le sacrifice le plus coûteux que nous puissions accomplir au service des autres, si l'on excepte la mort volontaire pour secourir leur cause, c'est donc bien de soumettre notre volonté à la leur. Témoin cette parole du jeune Tobie à l'ange : « *Quand je me donnerais à toi comme esclave, je ne reconnaîtrais pas encore assez tous tes soins* » (IX, 2).

Or, à ce libre exercice de leur volonté propre, il en est qui renoncent sur certains points, par amour pour Dieu, en émettant le vœu parti-

culier de faire ou de ne pas faire ceci ou cela. Du fait de ce vœu, une certaine obligation s'impose à eux de ne plus se permettre ce qui auparavant leur était légitime. Ils sont tenus d'accomplir pour ainsi dire nécessairement ce à quoi ils se sont engagés. Ceci est affirmé dans les psaumes (IV, 13) : « *Je viens m'acquitter envers toi de mes vœux que mes lèvres ont proférés* » ; et dans l'*Ecclésiaste* (V, 3) : « *Lorsque tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir ; il n'est rien qui lui déplaît comme une promesse inconsidérée ou non tenue.* »

D'autres, au surplus, renoncent complètement au libre exercice de leur volonté propre. Par amour pour Dieu, ils se soumettent à des supérieurs par le vœu d'obéissance. Et de cette obéissance nous ne pouvons présenter d'exemple plus illustre que le Christ lui-même. « *Par la désobéissance d'un seul homme*, dit saint Paul, *tous ont été constitués pécheurs. Pareillement, par l'obéissance d'un seul, tous ont été constitués justes* » (*Rom.*, V, 19). L'Apôtre rend encore témoignage de cette obéissance dans son *Epître aux Philippiens* : « *Il s'humilia lui-même et se rendit obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix* » (II, 8). Par ailleurs, des textes sont là qui prouvent que cette obéissance fut à base de renoncement à la volonté propre. Voici saint Matthieu (XXVI, 39) : « *Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. Cependant non pas comme je veux, mais comme vous*

*voulez.* » Et dans saint Jean (vi, 38) : « *Je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé.* »

Le Christ nous a donc donné l'exemple. S'il renonçait librement à sa volonté humaine en l'assujettissant à sa volonté divine, c'est afin qu'à notre tour nous soumettions complètement notre volonté à Dieu, ainsi qu'aux hommes qui sont à notre tête, comme ministres de Dieu. D'où la recommandation par laquelle saint Paul termine son *Epître aux Hébreux* (xiii, 17) : « *Obéissez à vos chefs et soyez-leur soumis.* »

## III. — Les trois vœux

### I. — Harmonies des trois vœux et des trois voies de perfection

A chacune des trois voies de perfection, ouvertes à ceux qui vivent dans l'état religieux, correspond un vœu auquel tous s'engagent, à savoir : les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance jusqu'à la mort. Par le vœu de pauvreté, le religieux renonce à posséder quoi que ce soit et avance de la sorte dans la première voie. Par le vœu de continence, il s'interdit à tout jamais le mariage et marche ainsi dans la seconde voie. Enfin et surtout, il parcourt la troisième voie par le vœu d'obéissance, sacrifice de la volonté propre. Or, ainsi qu'on va le voir, il

n'est pas de milieu plus favorable à la pratique de ces trois vœux que l'état religieux.

Le mot : religion — dit saint Augustin (*Cité de Dieu*, X) — semble bien évoquer l'idée de culte, et d'un culte rendu non pas à n'importe qui, mais à Dieu. Ce sens, Cicéron l'a employé lorsqu'il a dit dans sa rhétorique : la religion est une vertu qui nous fait témoigner à un Être supérieur, appelé Dieu, le culte intérieur qui lui convient. Or, ce culte dû à Dieu seul prend toute sa signification dans l'offrande d'un sacrifice.

Parmi les offrandes agréables à Dieu, citons d'abord le sacrifice des biens extérieurs. Il s'accomplit quand, par amour pour Dieu, ceux-ci sont distribués en aumônes. « *Ne négligez pas la bienfaisance, ni la solidarité* — dit saint Paul (*Heb.*, XIII, 16), — *car Dieu se plaît à de tels sacrifices.* » — Nous pouvons encore offrir à Dieu le sacrifice de notre propre corps, quand, en véritables disciples du Christ, « *nous crucifions notre chair, ses passions et ses convoitises* » (*Gal.*, V, 24). La même recommandation fut renouvelée aux Romains (XII, I) sous ces termes : « *Offrez vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu.* » — Mais, de tous les sacrifices, celui que Dieu agrée de préfére ce, c'est celui que nous lui faisons de notre esprit. Qu'on se rappelle le verset du psaume (L, 19) : « *Le sacrifice de Dieu, c'est un esprit brisé.* »

Soulignons, cependant, avec saint Grégoire dans son commentaire du prophète Ezéchiel, la différence qui sépare le sacrifice de l'holocauste. Tout holocauste est un sacrifice, mais tout sacrifice n'est pas un holocauste. Tandis que dans le sacrifice une partie seulement de la victime est offerte, dans l'holocauste cette victime est immolée tout entière. Aussi, lorsque nous présentons à Dieu une part de ce qui nous appartient, nous réservant le reste, nous accomplissons un sacrifice. Par contre, lorsque nous lui abandonnons tout ce que nous possédons, tout ce que nous sommes, tout ce que nous aimons, nous faisons hommage au Dieu Tout-Puissant d'un holocauste. Et voilà ce que réalisent les trois vœux dont nous venons de parler.

Il résulte donc que ceux qui sont ainsi consacrés à Dieu méritent par excellence le nom de religieux, à cause de la perfection de leur holocauste. Au surplus, pourquoi la Loi prescrivait-elle et le Lévitique ordonnait-il d'acquitter des sacrifices, sinon pour la satisfaction des péchés ? De là vient que le psalmiste (IV, 5), après avoir dit : « *Parlez-vous à vous-même sur votre couche* », ajoute aussitôt, faisant allusion au sacrifice : « *Offrez des sacrifices de justice* », ce qui veut dire : après les pleurs de la pénitence, adonnez-vous aux bonnes œuvres. Telle est l'explication que donne la Glose. Or, puisque l'holocauste est un sacrifice parfait, il va de soi qu'en faisant profession, le religieux

répare totalement ses torts vis-à-vis de Dieu. Ne va-t-il pas jusqu'à immoler en holocauste ses biens extérieurs et son propre esprit ? Il ressort de tout cela que l'état religieux comporte, outre la perfection de la charité, la perfection de la pénitence. Il n'est, en effet, aucun péché — si grave soit-il — dont l'expiation soit conditionnée par l'entrée en religion du pécheur, ce qui montre bien que l'état religieux surpasse toute œuvre satisfactoire quelconque. Voici d'ailleurs ce qu'on rapporte (XXXIII, q. II, chap. *admonere*). Astulphe, ayant mis à mort son épouse, eut à choisir entre l'imposition d'un châtiment très rigoureux et l'entrée dans un monastère. Cette seconde partie de l'alternative valait mieux pour lui et était moins pénible à sa nature.

De ces trois vœux qui caractérisent, ainsi que nous l'avons vu, l'état religieux, celui qui, sous bien des rapports, se présente comme le plus important est le vœu d'obéissance. D'abord parce que, par le vœu d'obéissance, nous consacrons à Dieu notre volonté ; tandis que, par le vœu de continence, nous lui sacrifions notre corps, et, par le vœu de pauvreté, nos biens extérieurs. Et puisque, dans l'ordre des biens, le corps l'emporte sur les biens extérieurs, et l'âme sur le corps, il va de soi que le vœu de continence dépasse en importance le vœu de pauvreté, et que celui d'obéissance prend le pas sur les deux autres.

Remarquons ensuite que c'est au moyen de notre volonté que nous administrons nos biens extérieurs et gouvernons notre corps. L'on voit par là qu'en abandonnant notre volonté, nous nous donnons pour ainsi dire sans réserve. Le vœu d'obéissance a donc plus d'extension que ceux de continence et de pauvreté. D'une certaine façon, il les renferme l'un et l'autre. Aussi Samuel accordait à l'obéissance la supériorité sur tout autre sacrifice : «*L'obéissance* — disait-il — *vaut mieux que les victimes* » (*I Rois*, xv, 22).

## II. — Objections spéciales contre le vœu d'obéissance et le vœu en général

Jaloux de voir la perfection proposée aux hommes, le démon ne manqua pas de lancer toutes sortes de beaux parleurs et de mauvais maîtres à l'assaut des trois voies dont nous avons parlé.

Voici d'abord Vigilantius qui s'élève contre la première voie de perfection. Mais il se heurte à saint Jérôme qui réplique : « Tu prétends que ceux qui jouissent de leurs biens et en distribuent petit à petit les revenus aux pauvres, sont mieux inspirés que d'autres qui, après avoir tout vendu, abandonnent ensuite ce qu'ils possèdent d'un seul coup ! Je ne prendrai pas la peine de répondre. Je me contente de laisser parler le Seigneur : *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres,*

*puis viens et suis-moi.* A qui parle-t-il, sinon à celui qui a résolu d'être parfait, et qui, à l'exemple des Apôtres, laisse là son père, sa barque et ses filets. Mais toi, celui que tu loues, il ne fait partie que du second ou troisième degré (de la vie spirituelle). Ces derniers, nous les admettons également, mais à la condition de reconnaître la supériorité du premier sur le second et sur le troisième. Voilà pourquoi ce qui est écrit au livre *Des Dogmes Ecclésiastiques* est la condamnation de ton erreur : « S'il est bon de distribuer avec mesure ses biens aux pauvres, il vaut encore mieux, dans le but d'imiter le Seigneur, tout abandonner en bloc, et ainsi débarrassé de tout souci, devenir pauvre avec le Christ. »

La seconde voie de perfection trouve son adversaire dans la personne de Jovinien, qui place sur le même rang le mariage et la virginité. Cette erreur, saint Jérôme l'a combattue victorieusement dans un livre écrit expressément contre lui. De son côté, saint Augustin la réfute dans son livre des *Rétractations* : « L'hérésie de Jovinien consiste à accorder aux personnes qui usent légitimement du mariage, le même mérite qu'aux vierges consacrées à Dieu. Et l'on dit qu'à cause de cela, à Rome, quelques religieuses dont jusque-là l'impudicité n'avait été suspectée par personne, se sont laissé entraîner au mariage. Contre cette erreur,

notre mère la sainte Eglise n'a cessé de s'élever avec la plus grande ténacité et la plus grande énergie. » Il ne faut donc pas s'étonner de lire dans le traité *Des Dogmes Ecclésiastiques* ce qui suit : « Égaler le mariage à la virginité consacrée à Dieu, ou bien penser que s'abstenir de vin et de viande en esprit de mortification n'accroît en rien le mérite, c'est ne plus penser en chrétien et verser dans l'hérésie jovinienne. »

Mais le démon ne s'est pas tenu à ces vieilles attaques. L'on peut affirmer qu'à notre époque il a redoublé d'ardeur en dressant contre le vœu d'obéissance et tout vœu en général des adversaires dont voici la thèse.

### *a*) ***L'erreur***

Il est plus louable d'accomplir des œuvres vertueuses sans s'y être engagé par vœu, ou dans l'absence de tout motif d'obéissance. Le vœu ou l'obéissance n'exercent-ils pas une sorte de contrainte sur l'action humaine ?... Et certains d'entre eux, dit-on, ont poussé la sottise jusqu'à proclamer qu'après avoir émis le vœu d'entrer en religion, l'on peut passer outre sans que le salut y soit engagé.

Telle est l'erreur. Et voici les prétendues raisons, combien vaines et futiles, sur lesquelles on dit qu'ils l'appuient

**(1)** A les entendre, un acte est louable et méritoire dans la mesure même où il est volontaire. Mais aussi, plus un acte s'impose comme obligatoire, moins il laisse le champ libre à la volonté. Il s'ensuit qu'il est plus louable et non moins méritoire d'accomplir des œuvres vertueuses de son propre chef et sans être lié par vœu ou par l'obéissance, que d'y être poussé pour l'un ou l'autre de ces motifs.

**(2)** Ils prétendent également que Prosper parle dans ce sens lorsqu'il enseigne (*De la vie contemplative*, livre II) : « L'abstinence et le jeûne doivent se pratiquer dans un esprit tel que nous ne nous estimions jamais obligés de nous y soumettre. Il faut toujours craindre d'obéir malgré nous et non par amour, donc en dehors de toute intervention de la volonté. »

**(3)** Et enfin, n'auraient-ils pas pu aussi arguer de ce texte de saint Paul (*II Cor.*, IX, 7) : « *Chacun doit donner selon l'inspiration de son cœur, non pas à regret et par nécessité. Dieu aime celui qui donne de bon cœur.* »

Ce qui s'impose donc maintenant, c'est d'abord de montrer avec évidence la fausseté de leur thèse, ensuite de rétorquer leurs fragiles raisonnements.

### *b) Fausseté de la thèse*

**(1)** La fausseté de la thèse découle en premier lieu de ce texte des Psaumes : « *Faites des vœux*

*et acquittez-les au Seigneur votre Dieu* » (Ps. LXXV, 12). Voici à ce propos le commentaire de la Glose : « Il est à noter que, tous, nous formulons à Dieu des vœux dont l'importance est telle que, sans eux, il n'est pas de salut possible. Au Baptême par exemple, nous optons, par vœu, pour un système de croyances. Et ce n'est pas le seul cas où, un engagement étant seulement supposé, nous sommes tenus d'y demeurer fidèles. C'est par référence à ces circonstances qu'il est prescrit à tous : *Faites des vœux et acquittez-les*. Mais il est aussi d'autres vœux particuliers à chacun, comme par exemple la chasteté, la virginité. Ceux-ci nous sont simplement conseillés. L'obligation porte, non pas sur l'émission du vœu, mais sur sa réalisation, l'engagement une fois fait. S'engager par vœu est par conséquent laissé au libre choix de la volonté ; mais, dès que l'engagement est pris, y conformer sa vie devient un devoir des plus graves. » Il se trouve donc des vœux qui sont l'objet d'un précepte et d'autres qui sont de conseil. D'un côté comme de l'autre s'impose cette conclusion qu'il vaut mieux pratiquer de bonnes œuvres par vœu que sans vœu.

N'est-il pas clair que la volonté de Dieu est que nous accomplissions ce qui est de nécessité de salut ? Et n'est-il pas osé de prétendre que Dieu a formulé certains *préceptes* sans aucune raison ? « *La fin de tout précepte* — dit saint Paul — (*I Tim.*, I, 5) — *c'est la charité.* » Il va

donc de soi que ce serait peine perdue d'en émettre, s'il était indifférent au point de vue de la charité de s'y soumettre ou non. Or que nous est-il prescrit ? Non seulement de croire, ou de ne pas voler, etc..., mais aussi de nous y engager par vœu. Quand l'acte de foi ou l'acte de justice émanent d'un vœu, la charité est donc de qualité meilleure que s'ils ne l'étaient point. Or, mieux un acte procède de la charité, plus il est louable et méritoire. Il est donc plus louable et plus méritoire d'agir en vertu d'un vœu qu'en dehors de tout vœu.

**(2)** *Le conseil* nous est donné, non seulement d'observer la virginité ou la chasteté, mais de se lier par des vœux, ainsi qu'il ressort du texte de la Glose cité plus haut. Or, on ne peut suggérer de conseil qu'à propos d'un bien meilleur, comme nous venons de le voir. Il vaut donc mieux observer la virginité par vœu qu'indépendamment du vœu.

**(3)** Dans l'ensemble des bonnes œuvres, on a coutume de présenter comme plus recommandable la pratique de la virginité, à laquelle le Seigneur nous invite par ces paroles : « *Que celui qui peut comprendre, comprenne* » (MATT.,-XIX, 12). Or ce qui rend la virginité recommandable, n'est-ce pas précisément le vœu ? Voici à ce sujet ce que dit saint Augustin (De la Virginité) : « Si l'on accorde la place d'honneur à la vertu de virginité, ce n'est pas pour elle-même, mais parce que consacrée à Dieu, et parce

qu'elle engage un cœur filial à pratiquer la continence. » Plus bas, il ajoute : « Dans nos prédications, nous ne rappelons pas aux vierges qu'elles sont vierges, mais qu'elles appartiennent à Dieu par la pieuse continence de leur virginité. » Encore une fois, certaines pratiques réclament de plus grandes louanges, car, accomplies par suite d'un vœu, elles témoignent d'une plus grande appartenance à Dieu.

(4) Un bien fini gagne en bonté du fait qu'un autre bien vient s'y ajouter. Or personne ne peut mettre en doute que la promesse même d'un bien n'en soit déjà un. Cela explique qu'en promettant quelque chose à quelqu'un, nous paraissions de ce fait lui accorder un certain bien dont il ne laisse pas de nous remercier aussitôt. Mais le vœu, est-ce autre chose qu'un engagement fait à Dieu ? « *Si tu a promis quelque chose à Dieu*, — dit l'Ecclésiastique (IV), — *ne tarde pas à t'en acquitter, une promesse infidèle et sotte lui déplaît.* » Il est donc préférable d'agir à cause d'un vœu que sans vœu.

(5) Le mérite est en raison directe de l'importance du don offert. Aussi l'acte de celui qui agit sans qu'il y soit tenu par vœu, n'a d'autre valeur que d'être fait par amour ; par contre, l'acte qui procède d'un vœu contient tout à la fois et cet acte lui-même et la puissance de celui qui l'émet. Celui-ci s'interdit en effet tout retour en arrière, en une matière où il aurait très bien pu ne pas s'engager. C'est pourquoi il faut recon-

naître que, devant Dieu, plus grand est le mérite de celui qui fait des vœux que de celui qui garde toute sa liberté.

(6) Ce qui rend méritoire une bonne œuvre, n'est-ce pas que la volonté s'est enracinée dans le bien ? — tout de même qu'une faute est d'autant plus grave qu'elle procède d'une volonté plus profondément ancrée dans le mal. Ainsi est-on amené à reconnaître que ceux qui professent certains vœux, renforcent leur volonté par rapport à ce qui en est la matière, et ainsi, quand ils passent à l'exécution, leurs actions jaillissent d'une volonté sûre d'elle-même. Et de même que la gravité d'une faute se mesure au degré de délibération avec lequel son auteur la commet, ce qui est proprement pécher par malice, ainsi ce qui relève le mérite de certaines pratiques, c'est de les réaliser par vœu.

(7) Plus est noble la faculté d'où provient une action, plus celle-ci est digne de louanges, car toute la valeur d'une œuvre se tire de la faculté qui l'exécute. Mais aussi il peut arriver que l'acte d'une faculté d'ordre inférieur relève d'une faculté plus haute, par exemple lorsqu'on accomplit par charité un acte de justice. Et l'on comprend qu'il soit plus parfait d'émettre des actes d'une vertu inférieure sous l'impulsion d'une vertu supérieure, — comme de réaliser une œuvre de justice pour des motifs de charité.

Or n'est-il pas évident que certaines de nos

bonnes œuvres découlent de vertus d'ordre inférieur ? Par exemple : jeûner est un acte de la vertu d'abstinence ; être continent appartient à la vertu de chasteté, et ainsi de suite. Par contre le vœu est un acte caractéristique de la vertu de latrie, et nul ne peut mettre en doute qu'elle dépasse en importance l'abstinence, la chasteté ou quelque autre vertu de cette sorte. N'est-il pas en effet plus important d'honorer Dieu que de remplir ses devoirs envers le prochain ou envers soi-même ? Concluons donc : les actes d'abstinence, de chasteté, ou ceux de toute autre vertu moindre que celle de latrie, deviennent plus dignes de louanges du fait qu'ils procèdent d'un vœu.

Ajoutons à cette considèration le pieux empressement qu'apporte l'Église à inviter ses enfants à faire des vœux et à accorder à ceux qui s'engagent à aller en Terre Sainte ou au secours d'autres Églises, toutes sortes d'indulgences et de privilèges. Le ferait-elle, s'il était vrai qu'il vaut mieux faire une bonne œuvre sans vœu qu'à la suite d'un vœu ? Dans ce cas, ne serait-ce pas aller contre le conseil de l'Apôtre (*I Cor.*, XII, 30) : « *Aspirez aux dons les plus parfaits* » ? Il s'ensuit que s'il était plus parfait d'accomplir des bonnes œuvres sans aucun engagement, elle ne conseillerait pas de faire des vœux. Bien au contraire, elle éloignerait de cette pratique, soit par des défenses formelles, soit par ses directives. D'autre part, comme

l'Église a toujours en vue d'orienter ses fidèles vers un état de vie meilleur, elle aurait soin de les relever tous de leurs obligations afin de rendre, par ce moyen, leurs œuvres plus honorables.

Il n'y a donc plus à douter que la thèse que nous réfutons soit contraire à la conduite et à l'esprit de l'Église. Aussi faut-il la rejeter comme hérétique.

### c) *Réfutation des objections*

(1) On nous oppose, en premier lieu. qu'une bonne action, dans la mesure même où elle est accomplie par vœu, échappe aux prises de la volonté. Or ceci n'est pas vrai partout et dans tous les cas. Ils sont nombreux en effet ceux qui se plient aux exigences de leur engagement avec tant de spontanéité que, même sans cela, ils se livreraient aux mêmes pratiques, et ce qui est plus, ils se lieraient par vœu.

(2) Ils objectent, en second lieu, que telle bonne œuvre accomplie par vœu ou par obéissance, prise isolément, est en elle-même involontaire. Mais il reste dans ce cas que celui qui la pose, la produit pour cette raison qu'il ne veut pas l'omettre, et qu'il s'y estime tenu par son vœu et par obéissance. Au surplus, son action ne laisse pas pour autant d'être plus honorable et plus méritoire que s'il l'accomplissait de gaieté de cœur, mais sans vœu. Car s'il est

vrai qu'il n'a pas, à proprement parler, le dessein d'accomplir cet acte (jeûner par exemple), il veut néanmoins demeurer fidèle à son vœu et obéir, — ce qui est autrement digne de louange et de mérite que de jeûner ! Son mérite l'emporte donc sur celui qui jeûne de son propre mouvement. Qu'est-ce en effet qu'une volonté empressée à obéir ou à s'acquitter de ses vœux, sinon celle qui, dans ce but, sait dominer ses répugnances ? De là, la parole de saint Jérôme au moine Rusticus : « Tout ce que je te dis se ramène à ce point unique : t'apprendre à ne pas te fier à ton sens propre. » Un peu plus bas, il ajoute : « Ne fais pas ce que tu veux ; mange ce qu'on t'apporte ; n'aie rien de plus que ce qu'on te donne ; ne possède d'autres vêtements que ceux qu'on t'offre ; gagne par ton travail le pain de chaque jour ; sois soumis à un supérieur qui ne t'agrée pas ; ne te couche que fatigué ; repose-toi en marchant ; et force-toi de te lever avant d'être rassasié de sommeil ! »

Ce qui vient d'être dit prouve donc qu'une œuvre bonne devient méritoire dès qu'elle est réalisée, non parce qu'il nous plaît d'agir ainsi, mais par amour pour Dieu et quoiqu'il nous en coûte. En effet, le signe certain qu'une volonté appartient toute au service de Dieu, c'est son aptitude à accomplir et à endurer pour Lui ce qui la contrarie. Aussi les martyrs s'imposent-ils à notre admiration à cause des épreuves pénibles à la nature qu'ils supportèrent par

amour pour Dieu. Témoin Eléazar disant au milieu de ses souffrances (*II liv. Macchabées.*, VI, 30) : « ***J'endure sous les bâtons des douleurs cruelles selon la chair, mais en mon âme je les souffre avec joie par respect pour le Seigneur.*** »

**(3)** L'on suppose en troisième lieu le cas de quelqu'un qui n'a aucunement la volonté d'obéir ou de pratiquer son vœu, — Il est évident qu'au regard de Dieu, seul juge des cœurs, un tel homme fait figure de réfractaire et de désobéissant. Et s'il est fidèle à ses obligations par pudeur ou par une crainte purement humaine, il va de soi qu'il perd tout mérite aux yeux de Dieu, car il agit alors non pas pour Lui plaire, mais sous le coup d'une contrainte. Ce n'est pas à dire cependant que son vœu soit inutile si l'amour l'a inspiré, car, absolument parlant, il a acquis plus de mérites à faire un vœu qu'un autre à jeûner, et ce mérite il le retrouvera le jour où il sera revenu de son égarement.

Ce que nous venons de dire vaut aussi en réponse aux autorités invoquées. Quand ils nous présentent le cas d'un homme qui accomplit son vœu par pudeur ou sous l'effet de la crainte, il ne s'agit que de nécessité humaine ; il ne peut être question de cette nécessité causée par l'amour divin, laquelle se rencontre, par exemple, chez celui qui réalise ou supporte, en esprit de soumission à la volonté de Dieu, des œuvres en face desquelles, sans cela, il aurait reculé.

Voyez ce que dit l'Apôtre (*II Cor.*, IX, 7) : « *Chacun doit donner selon l'inspiration de son cœur, non pas avec tristesse et par nécessité.* » Or, la tristesse est fille de la nécessité humaine. Au contraire la nécessité qui provient de l'amour divin détruit, à tout le moins diminue la tristesse.

Prenons aussi, comme confirmatur, ces paroles de Prosper : « Craignons d'obéir malgré nous et non par amour, donc en dehors de toute intervention de la volonté. » Les obligations qu'impose l'amour divin ne diminuent pas la charité, au contraire, elles l'accroissent

De son côté, saint Augustin prouve dans sa lettre à Armentarius et à Pauline qu'une telle nécessité est louable et désirable. « A cause de votre vœu, vous voici actuellement liée, il ne vous est plus permis de changer de conduite. Avant de vous engager par vœu, vous étiez libre d'accomplir ce que bon vous semblait, mais dans ce cas vous vous seriez trouvés dans un état de vie inférieur. Car y a-t-il lieu de se féliciter d'une liberté qui enlève tout caractère d'obligation à ce qui est pour nous plein d'avantages ? Cependant, puisque la promesse faite à Dieu vous oblige maintenant, mon grand souci ce n'est pas simplement de vous prier d'accomplir un acte important de justice, c'est-à-dire de garder la chasteté promise, c'est plutôt de vous éloigner d'une grande iniquité. Ne vous imaginez pas en effet que si vous devenez infidèle à votre vœu, vous demeurerez telle que vous eus-

siez été si vous ne l'aviez pas fait : vous eussiez été alors moins grande mais non pire. Mais — ce qu'à Dieu ne plaise ! — si vous manquez à la parole donnée à Dieu, vous serez d'autant plus malheureuse que vous eussiez été plus heureuse si vous l'aviez observée. Ne regrettez donc pas votre vœu. Réjouissez-vous plutôt de n'avoir plus la liberté de faire ce qui ne serait pas sans danger pour vous. Allez donc de l'avant avec courage. Consacrez vos paroles par des actions. Celui-là vous aidera qui attend vos promesses. O heureuse nécessité, qui vous oblige au plus parfait ! »

Ces paroles suffisent également à dévoiler l'erreur de ceux qui prétendent qu'on n'est pas tenu de donner suite au vœu d'entrer en religion.

---

## CHAPITRE SECOND

### Vers la perfection de l'Amour du Prochain

---

Aux précédentes considérations sur la perfection de la charité envisagée comme amour de Dieu, il nous reste à en ajouter d'autres concernant la perfection de la charité comprise comme amour du prochain.

Or, ce qui s'impose d'abord à notre réflexion, c'est la diversité de degrés de l'amour du prochain, diversité analogue à celle que nous avons déjà constatée à propos de l'amour de Dieu.

Il existe en effet une sorte de perfection requise pour être sauvé, et elle tombe sous l'obligation d'un précepte. Au surplus, s'ajoute une autre sorte de perfection, plus haute et comme de surcroît, proposée sous forme de conseil.

#### I. — La perfection de l'amour du prochain qui est de nécessité de salut

La perfection de l'amour du prochain requise pour être sauvé tient tout entière dans le mode d'aimer, prescrit par le précepte : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* ».

De ce que Dieu se présente comme le Bien universel supérieur à nous, il s'ensuit que la perfection de l'amour divin est atteinte lorsque notre cœur est, d'une certaine façon, tout entier porté vers Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que ce précepte se formule ainsi : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur.* » Quant au prochain, rappelons-nous qu'il doit être tenu non pour un bien universel situé au-dessus de nous, mais pour un bien particulier inférieur à nous. Et voilà pourquoi la mesure d'amour prescrite à l'égard d'autrui, ce n'est pas de l'aimer de tout son cœur, mais comme soi-même. Telle est donc la manière dont il faut aimer les autres. Trois conséquences en découlent.

Il faut en premier lieu que cet amour soit *vrai*. L'élément constitutif de la dilection ou de l'amour, c'est en effet de vouloir du bien à l'être aimé. Il est donc clair que le mouvement d'amour ou de dilection embrasse un double objet : la personne à qui l'on veut du bien, et le bien qu'on lui souhaite. Et quoique l'un et l'autre de ces objets possèdent ce caractère d'être aimé, il reste néanmoins que le véritable amour s'adresse plutôt à la personne à qui l'on veut du bien.

Considérez en effet que le bien souhaité à quelqu'un n'est objet d'amour que par dérivation, en tant qu'il est dépendant de l'acte

d'amour. N'est-il pas incorrect de dire que nous aimons véritablement et spécialement une chose dont nous désirons la destruction ? Or, ils sont nombreux les objets que détruit l'usage que nous en faisons, tel, par exemple, le vin que nous buvons et le cheval que nous montons pour combattre. Dans les cas où nous avons l'intention d'employer certaines choses à notre usage, il faut donc admettre qu'à proprement parler et en réalité, c'est nous-mêmes que nous aimons. Quant à ces objets, dire que nous les aimons, c'est faire un emploi dérivé et presque abusif de ce mot.

Et maintenant, en quoi consiste cet amour *vrai* que chacun se porte, naturellement, à soi-même ? N'est-ce pas à désirer son propre bien, comme le bonheur, la vertu, la science et autres choses nécessaires au bien-être ? En effet. Ce que nous aimons véritablement dans les objets qui sont à notre usage, ce ne sont pas ces objets eux-mêmes, mais l'emploi que nous en faisons, et surtout notre propre personne. Or, n'est-il pas exact que nous pouvons employer des hommes à notre service, comme nous nous servons des choses ? Si donc, notre prochain, nous ne l'aimons que dans la mesure où il peut nous être utile, nous ne l'aimons pas véritablement, nous l'aimons même moins que nous-mêmes. C'est ce qui se produit dans les amitiés à base d'utilité et de jouissance. Quiconque aime son prochain pour un motif

d'utilité personnelle ou de délectation, s'aime sans aucun doute soi-même, vu que, de cet autre, il n'attend qu'un bien utile ou agréable. Et celui-ci n'est pas aimé, sinon dans le sens où l'on dit que le vin et le cheval sont aimés, c'est-à-dire non pas comme chacun s'aime soi-même, de telle sorte que nous cherchions leur bien, mais plutôt comme des biens réels poursuivis par égoïsme.

Donc, de ce devoir qui incombe à tout homme d'aimer son prochain comme soi-même, il ressort premièrement que cet amour, pour répondre au précepte de la charité, doit être vrai. « *La charité* — dit saint Paul — *procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience, d'une foi sincère* » (*I Tim.*, 5). Aussi, comme dit encore l'Apôtre (*I Cor.*, XIII, 5) : « *La charité ne cherche pas son avantage* », mais le bien de ceux qu'elle aime. Et pour illustrer cette recommandation, saint Paul ne craint pas de s'offrir lui-même en exemple : « *Faites comme moi qui cherche à plaire à tous et en tout, et qui ne songe point à mon avantage personnel, mais au bien général pour que tous soient sauvés* » (*I Cor.*, X, 33).

En second lieu, la manière dont il faut aimer le prochain requiert que cet amour soit *juste* et *droit*.

Est appelé juste et droit, l'amour qui nous incline à préférer les biens supérieurs aux biens

d'ordre inférieur. Or, il est incontestable que parmi les biens humains, celui de l'âme l'emporte en importance ; — vient ensuite celui du corps ; — et enfin celui que procure la possession des objets extérieurs. Cette hiérarchie dans l'amour que chacun se porte vis-à-vis de soi-même, ne la voyons-nous pas inscrite par la nature en l'homme ? Il n'est personne en effet qui ne préfère perdre l'œil de son corps plutôt que celui de son esprit, c'est-à-dire l'usage de la raison. De même, dans le but de sauvegarder ou de conserver la vie corporelle, qui n'est disposé à sacrifier tout ce qu'il possède ? Voici comment s'exprime Job : « *Peau pour peau. L'homme donne ce qu'il possède pour conserver sa vie* » (II, 4). Tel est donc l'ordre naturel de l'amour de soi. Il n'est jamais ou il est rarement fautif, lorsqu'il est question des biens naturels que nous venons de choisir comme exemples.

Mais quand il s'agit de biens plus élevés que ces derniers, il s'en trouve qui bouleversent cet ordre de la charité. Beaucoup par exemple font fi de la science ou de la vertu pour sauver leur corps ou lui procurer des jouissances. Il en est encore qui, dans la poursuite des biens extérieurs, courent de graves dangers ou livrent leur corps à des travaux excessifs. Ce n'est pas ce que nous appelons une charité *droite*. Loin de là ! On peut affirmer, au contraire, que ceux-là ne s'aiment point vraiment eux-mêmes.

Ce qui donne en effet à un être son caractère spécial, n'est-ce pas ce qui domine en lui ? Ainsi, nous disons qu'une cité a accompli tel ou tel acte, lorsque en réalité ce sont les chefs de cette cité qui ont agi. Pareillement, la primauté dans l'homme est tenue par l'âme, et parmi les puissances ou facultés de celle-ci, par la raison ou intelligence. Il faut donc conclure que quiconque méprise le bien de l'âme rationnelle pour donner l'avantage aux biens du corps ou de l'âme sensitive ne s'aime pas véritablement. C'est pourquoi il est écrit au livre des Psaumes (x, 5) : « *Celui qui aime l'iniquité est l'ennemi de son âme.* »

Introduire la rectitude dans notre charité envers le prochain : tel est donc l'objet du précepte d'aimer autrui comme soi-même. Cela revient à dire que l'ordre des biens à lui souhaiter doit être exactement le même que celui que nous devons désirer pour nous : en premier lieu les biens spirituels ; ensuite les biens corporels ; enfin les avantages procurés par les biens extérieurs. Aussi vouloir aux autres des biens extérieurs contraires au développement de leurs corps, ou des biens corporels contraires au salut de leur âme, ce n'est plus les aimer comme soi-même.

En troisième lieu, aimer le prochain comme soi-même exige que nous l'aimions *saintement*.

Quand on dit d'une chose qu'elle est sainte,

c'est qu'elle a toute sa raison d'être en Dieu. Un autel est saint parce que consacré à Dieu, et ainsi des autres objets qui sont voués au service divin. — D'un autre côté, qu'un être en aime un autre comme soi-même, il en résulte qu'une certaine solidarité les rapproche l'un de l'autre. C'est en effet sous le rapport où deux êtres fusionnent réciproquement qu'ils sont considérés comme ne faisant qu'un. Et dans ce cas, chacun se comporte vis-à-vis de l'autre comme à l'égard de soi-même.

Mais soupçonne-t-on de combien de façons variées deux êtres peuvent être unis ? — Les uns le sont par un lien naturel issu de la génération charnelle, comme par exemple, ceux qui procèdent des mêmes parents. D'autres se rapprochent par le rang qu'ils occupent dans la cité : ils sont par exemple magistrats de la même ville, ils sont soumis au même chef, ils sont gouvernés par des lois identiques. Et à l'intérieur de chaque office ou de chaque entreprise, se créent des rapports spéciaux parmi ceux que mettent réciproquement en contact le commerce ou la guerre, le métier ou l'art, ou tout autre chose de ce genre. Or ces différentes manières d'aimer le prochain peuvent être honnêtes et droites. Elles ne sont pas pour autant saintes. Elles ne le sont que si cet amour du prochain a Dieu pour motif et pour fin.

En voici l'explication. Ce qui rend solidaires les uns des autres des hommes appartenant à

une même cité, n'est-ce pas leur dépendance d'un seul chef et l'obéissance à ses lois ? Ainsi tous les hommes, considérés comme naturellement en tendance vers le bonheur, ne font qu'un, par rapport à Dieu. N'est-il pas le Chef suprême de tout être, la source de la béatitude, le législateur de qui relève toute justice ?

Remarquons toutefois, à la lumière de la droite raison, que le bien commun l'emporte en importance sur le bien privé. De là une tendance instinctive de chaque partie à prendre à cœur le bien général. Rien de plus facile à constater. N'exposons-nous pas la main aux coups qui nous sont destinés, afin de préserver le cœur et la tête, d'où dépend la vie entière de l'homme ? Or, dans la solidarité à laquelle nous avons fait allusion et qui est formée par tous les hommes en vue d'atteindre leur fin, c'est-à-dire le bonheur, chaque homme fait figure de partie, et Dieu lui-même, en qui réside le bonheur de tous, est considéré comme le bien commun de la totalité. Il est donc conforme à la droite raison et à l'instinct de nature que chacun choisisse Dieu pour fin, comme la partie a pour fin le bien de tous. Et c'est cela que vient perfectionner la charité, vertu qui amène l'homme à s'aimer soi-même pour Dieu.

Concluons. Lorsque quelqu'un aime son prochain pour Dieu, il l'aime comme soi-même, et c'est ce qui rend saint son amour. Témoin cette parole de saint Jean (IV, 21) dans sa pre-

mière Épître : « *Nous avons reçu de Dieu ce commandement : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.* »

Enfin , aimer son prochain comme soi-même, c'est l'aimer d'un amour *efficace* et *actif*.

Il est en effet de toute évidence que s'aimer soi-même, ce n'est pas seulement vouloir la réalisation de son propre bien et l'éloignement de ses maux, c'est surtout se procurer la plus grande somme de biens possible et triompher de l'adversité. Il aime donc son prochain comme soi-même celui qui, non content d'éprouver dans son cœur le désir de la prospérité d'autrui et de sa préservation du mal, y coopère pour sa part effectivement. Rapportons-nous-en à cette parole de saint Jean (*Ire Epître*, III, 18) : « *Mes petits enfants, n'aimons pas de parole et de langue, mais en action et en vérité.* »

## II. — La perfection de l'Amour du Prochain qui est de conseil

Après examen des conditions requises pour que notre amour du prochain atteigne la perfection nécessaire au salut, venons-en au degré de perfection qui élève notre amour du prochain au-dessus de l'ordinaire et forme l'objet d'un conseil.

Cette perfection, envisageons-la sous le triple aspect de l'étendue, de l'intensité et de l'efficacité.

### *A*) Rayonnement de l'Amour du Prochain

Il semble bien que plus est important le nombre de ceux à qui s'étend notre amour, plus celui-ci approche de la perfection. Or, dans cette diffusion de notre charité, un triple degré s'offre à notre étude.

En voici d'abord qui aiment les autres, soit en retour de bienfaits reçus, soit en raison d'un lien de parenté naturelle ou civile. Pareille charité ne dépasse pas les bornes de l'amitié de convenance. D'où la parole du Seigneur (MATT., V, 46-47) : « *Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains aussi ne font-ils pas la même chose ? Et si vous saluez vos frères seulement, que faites vous d'extraordinaire ? Est-ce que les gentils aussi ne font pas la même chose ?* »

D'autres vont jusqu'à étendre leurs sentiments de charité à des étrangers, pourvu toutefois qu'ils n'y rencontrent rien qui les gêne. Ce degré de charité ne franchit pour ainsi dire pas le cercle des amitiés naturelles. En effet, du fait que tous les hommes communiquent, quant à la nature, à la même espèce, tout homme est, par nature, ami de son semblable. En voici le témoignage. Refuse-t-on de remettre dans le bon chemin celui qui s'est égaré, de relever qui est tombé, et de rendre maintes preuves d'amitié de cette sorte ? Mais, parce qu'il est naturel à

l'homme de s'aimer soi-même plus qu'autrui, une double conséquence en résulte : l'amour d'un objet et la haine de son contraire. Par suite, l'amour naturel est incapable d'inspirer l'amour des ennemis.

Pousser l'amour du prochain jusqu'à aimer ses ennemis, telle est la caractéristique du troisième degré. Cette dose de charité, le Seigneur nous l'enseigne par ces mots (Luc, vi, 27) : « *Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent.* » En cela, assure-t-il, consiste la perfection de la charité. C'est pourquoi il termine sur cette parole : « *Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait* ». Au dire de saint Augustin dans les lignes suivantes de son *Enchiridion*, ceci surpasse à n'en pas douter la perfection commune : « c'est à ces signes — dit-il — qu'on reconnaît les véritables enfants de Dieu. Tout fidèle doit s'efforcer d'arriver à cela et, par la prière ainsi que par des efforts sur soi-même, acclimater son âme à de pareils sentiments. » Cependant, un bien si précieux n'est malheureusement pas le partage du grand nombre que pourtant nous croyons exaucé en formulant cette demande (Matt., vi, 12) : « *Remettez-nous nos dettes comme nous remettons à ceux qui nous doivent.* »

Toutefois, une remarque paraît s'imposer ici. Dans cette dénomination de « prochain », tout homme est compris. Ce commandement « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » n'admet

donc aucune exception. Ne semble-t-il pas dès lors qu'aimer ses ennemis soit de nécessité de précepte ?

Il est aisé de résoudre cette difficulté. Il n'est pour cela que de se reporter à ce qui a déjà été dit au sujet de la perfection de l'amour divin. Nous avons vu en effet plus haut que cette parole « *tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur* » peut embrasser à la fois l'obligation de précepte, la perfection de conseil, et finalement la perfection du bienheureux. Quand il est dit : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur », dans ce sens que le cœur de l'homme se porte sans cesse vers Dieu de tout son pouvoir, il s'agit alors de la perfection du bienheureux. Si l'on veut signifier que le cœur de l'homme n'accepte rien de contraire à l'amour divin, il est question dans ce cas de la nécessité de précepte. Mais que l'on renonce aux biens dont on peut licitement user, dans le but d'appartenir plus librement à Dieu, ceci relève de la perfection de conseil.

Il est donc utile de rappeler ici qu'envelopper ses ennemis dans l'amour général dû au prochain est requis de nécessité de précepte, et qu'il faut chasser du cœur tout ce qui contrarie ce sentiment. Quant à entretenir activement dans l'âme l'amour des ennemis — même sans y être obligé — cela fait partie de la perfection de conseil. Lorsqu'une nécessité quelconque surgit, nous sommes tenus, en effet, de nécessité de

précepte, de produire un acte spécial d'amour des ennemis et de leur faire du bien, par exemple s'ils meurent de faim ou en toute autre occurrence. Mais hors ces cas extrêmes, aucune obligation de précepte ne nous impose d'accorder à nos ennemis un sentiment spécial d'affection ou de les aider, puisque cela ne nous est même pas demandé d'une façon particulière vis-à-vis de tous. Semblable amour des ennemis ne peut procéder, en droite ligne, que du seul amour divin. Car, à l'origine de nos autres affections, il y a toujours un bien qui s'en distingue : une grâce accordée, par exemple, les liens de parenté, l'unité de la cité ou autres motifs semblables. Mais à l'amour des ennemis, rien ne peut nous déterminer, si ce n'est Dieu seul. C'est en tant que créatures de Dieu, faites à son image et aptes à le posséder, que nous les aimons. Non pas que la charité — qui donne à Dieu la préférence sur toute autre chose — perde de vue que le dommage, dont ses ennemis sont cause, les rend dignes de haine. Mais elle s'arrête plus volontiers sur le bien divin qui est en eux, afin de les aimer. De là vient que plus l'amour de Dieu en nous est parfait, plus notre âme devient sensible à l'amour du prochain.

### *B*) Intensité de l'Amour du Prochain

On reconnaît, en second lieu, la perfection de l'amour du prochain à l'intensité avec laquelle on aime.

On ne peut mettre en doute que plus notre amour pour quelqu'un est intense, plus nous sommes disposés à nous détacher de tout le reste en sa faveur. C'est donc d'après les objets méprisés par amour pour le prochain que nous pourrons apprécier la perfection de cet amour. Sous ce rapport, on constate trois stades de perfection.

Il en est d'abord que l'amour du prochain pousse à renoncer aux biens extérieurs, soit qu'ils les distribuent en partie aux autres, soit qu'ils les consacrent sans réserve pour subvenir aux besoins du prochain. L'Apôtre y semble faire allusion quand il dit (*I Cor.*, XIII, 3) : « *Quand je distribuerais tout mon bien en aumônes.* » De même, le *Livre des Cantiques* (VIII) : « Celui qui, par amour, distribuerait tous les biens de sa maison, marquerait qu'il les considère comme s'ils n'étaient rien. » Cela, le Seigneur semble bien l'avoir en vue quand, proposant au jeune homme le conseil d'embrasser la perfection, il dit (MATT., XIX, 21) : « *Si tu veux être parfait, va, vends ce qui est à toi et donne-le aux pauvres ; et tu auras un trésor dans les cieux ; et viens, suis-moi.* » N'y a-t-il pas dans ces paroles comme une indication du double but vers lequel est ordonné le renoncement à tous les biens extérieurs : l'amour du prochain (donne-le aux pauvres) et l'amour de Dieu (suis-moi). Le cas est semblable de celui qui consent à un dommage dans ses biens extérieurs, par amour

pour Dieu ou pour le prochain. Ne nous étonnons donc pas d'entendre saint Paul adresser à certains de ses fidèles cette louange (*Heb.*, x, 35) : « *Vous avez accepté joyeusement qu'on vous dépouille de vos biens* ». Le livre des *Proverbes* dit aussi (xii, 26) : « *Le juste s'inquiète peu d'éprouver un dommage pour ses amis* » — Au contraire, ils s'éloignent de ce degré de charité ceux qui ne se soucient guère de donner pour venir en aide aux indigents. C'est à eux que s'adresse saint Jean dans sa première Épître (iv, 17) : « *Si quelqu'un possède les biens de ce monde, et que, voyant son frère dans la nécessité il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ?* »

Quant au second degré de charité, il consiste à soumettre son corps à de rudes travaux, par amour pour le prochain. De ce cas, le plus bel exemple, n'est-ce pas celui que présente l'Apôtre en rappelant sa propre conduite ? (*II Thess.*, iii, 8) : « *Dans le labeur et la peine, nous avons travaillé nuit et jour, pour n'être à charge à personne d'entre vous.* » C'est aussi le fait de ceux qui ne craignent pas d'affronter, par amour pour les autres, tribulations et persécutions. De là, le mot de saint Paul (*II Cor.*, i, 6) : « *Si nous sommes éprouvés, c'est pour votre consolation et salut* », et aussi cet autre (*II Tim.*, i, 10) : « *Je souffre jusqu'à porter des chaînes comme un malfaiteur. Mais la parole de Dieu n'est pas enchaînée. C'est pourquoi j'endure tout, à cause*

*des élus, pour qu'ils aient part au salut, eux aussi, et à la gloire éternelle.* » — Ils ne sont donc pas parvenus à ce degré de perfection, ceux qui ne se sentent aucunement disposés à se refuser des plaisirs ou à se gêner en quoi que ce soit' pour l'amour des autres. C'est à eux que s'en prend le prophète Amos dans ce passage (VI, 4-6) « *Ils sont couchés sur des lits d'ivoire et s'étendent sur leurs divans. Ils mangent les agneaux du troupeau et les veaux engraissés dans l'étable. Ils folâtrent au son de la harpe ; comme David, ils ont inventé des instruments de musique. Ils boivent le vin dans de larges coupes, ils se parfument avec les huiles les plus exquises. Et ils ne sont pas malades de la plaie de Joseph !* » Il est dit aussi au Livre du prophète Ezéchiel (XIII, 5) : « *Vous n'êtes pas montés aux brèches, et vous n'avez pas élevé de murailles autour de la maison d'Israël, pour tenir ferme dans la bataille au jour de Iahweh.* »

Enfin, le troisième degré de l'amour c'est de donner sa vie pour ses frères. Ecoutons l'apôtre saint Jean (*I Ep.*, III, 16) : « *A ceci nous avons connu l'amour, c'est que Lui, a donné sa vie pour nous. Nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères.* » En vain chercherait-on un amour qui aille plus loin. Le Seigneur dit en effet (JEAN, XV, 13) : « *Personne n'a plus d'amour que celui qui offre sa vie* (son âme) *pour ses amis.* » C'est donc ici que réside la perfection de l'amour fraternel.

Toutefois une distinction est à établir au sujet de l'âme. En premier lieu, on peut la considérer en tant que recevant sa vie de Dieu, et sous ce rapport nul ne doit donner sa vie pour ses frères. Plus on aime Dieu, plus en effet l'on aime la vie de son âme, et dans ce cas l'amour de Dieu passe avant l'amour du prochain. Il n'est donc pas permis de compromettre la vie de son âme par le péché, dans le but de sauver son prochain. En outre, l'âme peut être envisagée en tant que donnant la vie au corps et principe de vie humaine. Et c'est de ce point de vue que nous devons sacrifier notre vie pour nos frères. Avant l'amour de notre corps, il faut placer en effet celui du prochain. De là vient que c'est chose raisonnable de renoncer à la vie corporelle en vue du salut spirituel du prochain. Ce point devient même l'objet d'une obligation de précepte dans une situation critique. Par exemple : celui qui constaterait que son frère s'est laissé séduire par des infidèles, devrait affronter le péril de mort afin de le dégager de cet ensorcellement. En dehors de ces cas extrêmes, celui qui s'exposerait au danger de mort pour sauver son prochain pratiquerait à la perfection la vertu de justice ou la recommandation du conseil. Ainsi l'Apôtre, dont l'attitude nous est offerte comme modèle (*II Cor.*, XII, 15) : « *Pour moi je dépenserai volontiers de l'argent, je me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes.* » Sur ce texte, la *Glose* fait cette remarque : « C'est

le propre de la charité parfaite de rendre prêt à mourir pour ses frères. »

Or, une chose présente quelque analogie avec la mort, et c'est la condition d'esclave, qui porte, à cause de cela, le nom de mort civile. Vivre, en effet, n'est-ce pas surtout, à nos yeux, être capable de se diriger soi-même ? Aussi peut-on considérer comme mort celui qui n'est capable de se conduire que par le secours d'autrui. Or, il est incontestable que l'esclave n'est pas dirigé par sa propre volonté mais par celle de son maître. C'est pourquoi, envisagé comme tel, l'esclave est en quelque sorte semblable à un mort. Il paraît donc juste d'attribuer la même perfection de charité à la fois à celui qui se constitue esclave pour l'amour de son prochain, et à celui qui va au-devant de la mort — bien que celui-ci semble plus parfait, car, naturellement parlant, on craint davantage la mort que l'esclavage.

### *C*) Fruits de l'Amour du Prochain

En troisième lieu, la perfection de l'amour fraternel se reconnaît à ses œuvres. Notre dilection en effet ne s'affirme-t-elle pas d'autant plus parfaite que les biens sacrifiés au service du prochain ont plus de valeur ? Or, sur ce sujet, il faut distinguer comme trois groupes.

Il y a d'abord la catégorie de ceux qui se montrent secourables vis-à-vis du prochain par des bienfaits se rapportant au corps. Ils vêtissent ceux qui sont nus, ils nourrissent les affamés,

ils s'occupent des infirmes et accomplissent ainsi d'autres actes de même qualité, que le Seigneur considère comme faits à lui-même (MATT., XXV, 40).

Il y en a aussi qui répandent des biens spirituels, mais à portée des efforts humains. Ils instruisent les ignorants, éclairent les hésitants, ramènent les égarés. Ils sont loués en ces termes dans le Livre de Job (IV, 3-4) : « *Voici que tu en as instruit plusieurs, que tu as fortifié les mains débiles, que tes paroles ont relevé ceux qui chancelaient, que tu as raffermi les genoux vacillants.* »

Il en est d'autres enfin qui communiquent des biens spirituels et divins, sur lesquels ni la raison ni la nature n'ont de prise, comme la science des réalités divines, les voies spirituelles et la participation spirituelle aux sacrements. C'est de ces dons que l'Apôtre nous entretient dans son *Epître aux Galates* (III, 5) : « *Celui qui vous donne l'esprit et qui opère parmi vous des prodiges...* » ; dans sa première aux Thessaloniciens (II, 13) : « *Notre prédication, vous l'avez reçue non point comme une parole humaine, mais ce qu'elle est effectivement, comme une parole de Dieu.* » ; et dans la seconde aux Corinthiens (XI, 2) : « *Je vous ai fiancés à un seul homme... si le premier venu prêche un Jésus différent de celui que nous avons prêché, si vous recevez un autre esprit que vous n'avez pas reçu, un autre évangile que vous n'avez pas embrassé, vous le supportez fort bien.* »

Or, pour octroyer de telles faveurs, un amour fraternel d'une perfection peu commune est requis; car c'est grâce à elles que nous nous unissons à notre fin suprême, en quoi se résout notre perfection dernière. Pour souligner cette perfection, voici ce que dit le Livre de Job (XXXVII, 16) : « *Connais-tu les grands chemins des nuages et les sciences parfaites ?* » Les nuages, d'après saint Grégoire, symbolisent les prédicateurs. Mais ces nuages suivent des chemins pleins de mystères, — autrement dit les voies et les sciences parfaites de la sainte prédication, — puisqu'ils confessent qu'ils ne sont rien par eux-mêmes, l'objet de leur message étant élevé bien au-dessus d'eux.

Cette perfection peut encore être rehaussée du fait que ces trésors spirituels sont ouverts non seulement à une ou deux personnes, mais à l'ensemble tout entier. Au dire des philosophes eux-mêmes, le bien collectif est plus parfait et plus divin que le bien particulier. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Eph.*, IV, 12) : « *D'autres* (*ont été fait*) *pasteurs et docteurs pour disposer les saints en vue de l'œuvre du ministère, en vue de l'édification du corps du Christ* », c'est-à-dire de l'Église entière. Semblablement, il dit dans la première aux Corinthiens (XIV, 12) : « *Puis donc que vous aspirez aux dons spirituels, désirez de les obtenir en abondance en vue de pouvoir édifier l'église.* »

---

# TROISIÈME PARTIE

# L'État de Perfection

## CHAPITRE PREMIER

### Généralités

#### I. — L'élément fondamental de l'État de Perfection : le vœu

Ne perdons pas de vue cette remarque déjà présentée : le tout de la perfection ne consiste pas simplement à accomplir quelque œuvre parfaite, mais à s'y engager par vœu. Ceci et cela donne lieu en effet à un conseil distinct. Aussi quiconque exécute par vœu quelque œuvre parfaite, réalise une double perfection. En voici un qui observe la continence, cela lui est compté comme une perfection ; en voici un autre qui, par vœu, se détermine à la pratique de la continence et s'y montre fidèle, il atteint une double perfection : celle de la continence et celle du vœu.

Pour ce qui est de la perfection issue du vœu,

elle change la condition de l'état, tout comme la liberté et l'asservissement sont considérés comme états différents. Telle est l'acception que donne au mot « état » le Pape Adrien (II, *Quest.* IX). « Au cas où il y aurait interpellation pour une cause capitale ou une question d'état, ils doivent intervenir non par enquêteurs, mais directement par eux-mêmes. » Celui en effet qui fait vœu de pratiquer la continence, aliène sa liberté de prendre femme ; tandis que celui qui observe simplement la continence sans en avoir fait le vœu, garde entière liberté. La condition de ce dernier ne subit donc pas la moindre transformation. Il en va tout autrement pour celui qui a émis le vœu. Au reste, n'est-il pas reconnu par tous que quiconque se soumet à un autre, par déférence, ne change pas pour autant de condition; tandis qu'en s'obligeant par vœu à servir, il passe d'un état dans un autre ?

Remarquons toutefois qu'il existe deux façons possibles de se détacher de sa liberté : totalement ou relativement. Celui qui s'engage envers Dieu ou un homme à quelque œuvre particulière et pour un temps délimité, ne sacrifie pas sa liberté totalement, mais seulement dans les limites marquées par son engagement. Par contre, celui qui, sans restriction, s'abandonne entre les mains d'autrui, au point qu'il ne se réserve rien de sa liberté, a changé du tout au tout sa condition. Il n'est plus que sujet. Par con-

séquent, quiconque s'engage par vœu vis-à-vis de Dieu à quelque œuvre particulière, par exemple : à aller en pèlerinage, à jeûner, etc..., n'a pas pour autant transformé sa condition ou son état de vie essentiellement, mais seulement d'une manière relative. Celui par contre qui consacre toute sa vie à Dieu par vœu, afin de le servir dans les œuvres de la perfection, a embrassé purement et simplement la condition ou l'état de perfection.

Néanmoins, il s'en trouve parfois qui accomplissent les œuvres de la perfection sans en avoir fait le vœu ; comme on en rencontre aussi qui se sont engagés par vœu, et pour leur vie entière, aux œuvres de la perfection et les négligent en fait. Il est donc de toute évidence que certaines âmes deviennent parfaites en dehors de l'état de la perfection ; d'autres, au contraire, qui se trouvent pourtant dans un état de perfection, sont loin de leur idéal,.

## II. Les sujets qui se trouvent dans l'État de Perfection : Évêques et Religieux

Quels sont ceux qu'il faut considérer comme placés dans l'état de perfection ? c'est ce qui ressort des vérités qui ont déjà été exposées.

Nous avons vu, en effet, qu'on s'achemine vers la perfection de l'amour de Dieu par trois voies : l'éloignement des biens extérieurs, le renonce-

ment au mariage et à toute pensée charnelle, et enfin le détachement de soi-même, soit en mourant pour le Christ, soit par le sacrifice de la volonté propre. Il est donc clair que ceux-là sont entrés dans un état de perfection qui s'engagent par vœu devant Dieu à pratiquer ces œuvres de perfection, toute leur vie durant. Et comme dans toute religion on professe ces trois vœux, il s'ensuit que toute religion est un état de perfection.

Au surplus, nous avons montré que la perfection de l'amour du prochain comporte trois aspects : l'amour et le service des ennemis ; — le sacrifice de la vie pour ses frères, soit en affrontant le péril de mort, soit encore en consacrant toute son existence à servir le prochain, — et enfin, la distribution des biens spirituels au prochain. Or, voilà bien incontestablement trois actes auxquels sont tenus les Évêques.

Les Évêques ont reçu en effet le soin général de l'Église. La plupart du temps, qu'y trouvent-ils ? Des gens qui les haïssent, les persécutent, les insultent. Aussi sont-ils amenés à exercer à l'égard de leurs ennemis et persécuteurs l'amour et la bienfaisance. En cela, font-ils autre chose que de suivre l'exemple des apôtres dont ils sont les successeurs ? Ceux-ci, environnés de persécuteurs, s'employaient à les sauver. Aussi est-ce bien à eux que s'adresse la recommandation du Seigneur (MATT.,X, 16) : « *Voici que je vous envoie comme des brebis au*

*milieu des loups* », afin, pouvons-nous ajouter, que, sujets à leurs nombreuses attaques, non seulement ils ne se laissent pas abattre, mais qu'ils les convertissent. De son côté, saint Augustin, dans son livre : *Le sermon du Seigneur sur la montagne*, interprétant cette parole (MATT., v, 39) : *Si quelqu'un te soufflette à la joue droite, tends-lui aussi l'autre*, s'exprime ainsi : « que ce soit faire là œuvre de miséricorde, ceux-là surtout s'en rendent compte qui se mettent au service d'enfants ou de furieux qu'ils aiment beaucoup, et d'où leur viennent de nombreuses difficultés ; si même leur salut le requiert, ils vont au-devant de toute espèce de souffrance. Celui qui est le médecin et le maître des âmes prescrit donc à ses disciples de supporter de bon cœur les faiblesses de ceux dont ils veulent assurer le salut. Toute méchanceté n'est-elle pas un signe de pusillanimité ? Car qu'y a-t-il de plus bienfaisant qu'un homme consommé en vertu ? » Ecoutons ce que dit l'Apôtre dans sa première aux Corinthiens (IV, 12) : « *Chargés de malédictions, nous bénissons. Persécutés, nous supportons. Diffamés, nous n'avons que de bienveillantes paroles.* »

Les Évêques sont tenus (en second lieu) à sacrifier leur vie pour le salut de leurs ouailles. Le Seigneur n'a-t-il pas dit (JEAN, X, 11) : « *Je suis le Bon Pasteur*. Le *bon pasteur offre sa vie pour les brebis.* » A propos de cette parole, saint Grégoire fait la réflexion suivante : « Vous

venez d'entendre, frères bien-aimés, dans cette lecture d'Évangile, ce qui, pour vous, est un grand enseignement, et ce qui, pour nous, constitue un écueil. » Plus loin il continue : « Elle vous est donc montrée la voie du mépris de la mort que nous suivons ; il nous est manifesté l'exemple auquel nous devons ressembler. A nous d'abord de livrer avec bonté nos biens extérieurs à ses brebis ; et en fin de compte, si cela s'impose, le devoir nous est fait de livrer jusqu'à notre vie pour elles. » Il ajoute encore : « Le loup s'en prend aux brebis, qu'est-ce à dire ? Un homme injuste et ravisseur opprime les fidèles et les humbles. Mais celui qui paraissait être le pasteur et ne l'était pas réellement, abandonne ses brebis et prend la fuite : la crainte du péril que le loup lui faisait courir lui a enlevé toute pensée de se dresser contre son injustice. » De telles paroles, il ressort clairement que c'est, pour un évêque, un devoir de sa charge pastorale de braver la mort, s'il y va du salut du troupeau à lui confié. Il est donc tenu, par son office même, à cette perfection de la charité qui consiste à donner sa vie pour ses frères.

Tout de même, il entre dans le ministère du Pontife de départir au prochain les biens spirituels. N'est-il pas établi comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et les hommes ? Ne tient-il pas la place de celui qui est le Médiateur de Dieu et des hommes : Jésus Christ ? Moïse en présentait le modèle quand il disait (*Deut.*,

v, 5) : « *Je me tenais alors entre Iahweh et vous pour vous rapporter sa parole.* » Voilà pourquoi l'évêque adresse, au nom de son peuple, à Dieu, prières et supplications. L'*Epître aux Hébreux* dit en effet (v, 1) : « *Tout grand prêtre, après avoir été pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés.* » En outre, l'Évêque représente Dieu au regard de son peuple, lorsque, investi pour ainsi parler de la puissance divine, il juge, il enseigne, il prêche d'exemple, il administre les sacrements. L'on comprend dès lors ces paroles de saint Paul : « *Ce que j'accorde — si vraiment j'ai quelque chose à donner — c'est par considération pour vous et au nom du Christ que je l'accorde.* » (*II Cor.*, II, 10). « *Voulez-vous une preuve que le Christ parle en moi ?* » (*ib.*, XIII, 3). « *Si nous avons semé parmi vous les biens spirituels, est-ce donc de notre part prétention excessive que de prétendre récolter de vos biens temporels ?* » (*I Cor.*, IX, 11).

Telle est la perfection à laquelle s'engagent les Évêques au jour de leur ordination ou de leur consécration, et les religieux par leur profession. Aussi saint Paul dit-il à Timothée dans sa première lettre (VI, 12) « *Combats le bon combat de la Foi. Conquiers la vie éternelle à laquelle tu as été appelé et pour laquelle tu fis jadis cette belle profession de foi devant un grand nombre de témoins* », c'est-à-dire — explique la Glose —

au jour de ton ordination. Voilà la raison pour laquelle les Évêques — comme les Religieux — se trouvent dans l'état de perfection. Or, de même que tout contrat humain est entouré de certaines cérémonies proportionnées aux droits des hommes, afin de garantir la solidité de l'engagement, ainsi la profession religieuse et l'élévation de l'épiscopat s'accomplissent avec une certaine pompe et une bénédiction spéciale. C'est dans ce sens que saint Denys a dit en parlant des moines (*Hiérarch. ecclésiast.*, VI) : « La législation sainte leur octroyant une grâce parfaite, les honore d'une prière consécratoire. »

---

# CHAPITRE DEUXIÈME

## Épiscopat et Vie Religieuse

---

### Les objections

L'état de perfection propre aux Religieux serait-il plus élevé que celui des Évêques ? Certaines vraisemblances pourraient le donner à penser à des esprits peu avertis. L'amour de Dieu, que l'État Religieux vise à réaliser dans toute sa perfection, ne l'emporte-t-il pas sur l'amour du prochain que l'état épiscopal poursuit dans son perfectionnement ? (1) La vie active à laquelle se livrent les évêques n'est-elle pas inférieure à la vie contemplative, idéal de la vie religieuse (2) ? Denys de son côté ne dit-il pas à propos des religieux « Certains les appellent thérapeutes. c'est-à-dire serviteurs, parce qu'ils sont voués au culte et au service de Dieu ; d'autres. les appellent moines, à raison de la vie indivisible et séparée qui les unit par les saints enveloppements des choses indivisibles », à savoir par la contemplation, « à la déiforme unité et à la perfection aimée de Dieu. » (*Hiérarch. Eccl.*, chap. VI).

Une autre raison pour laquelle, selon certains, l'État Épiscopal ne serait pas parfait, c'est que la possession des richesses y est autorisée, ce qui est incompatible avec la parole du Seigneur en saint Matthieu (XIX, 21) : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres* » (3).

## La Thèse

Pareille théorie va à l'encontre de la vérité. Denys dit en effet aux chapitres V et VI de la *Hiérarch. Ecclés.*, que : « les Évêques sont des agents de perfection et les Moines des perfectionnés. » Or, il est incontestable qu'une plus grande perfection est requise pour rendre les autres parfaits que pour l'être soi-même. Semblablement, il est plus difficile de communiquer à autrui une qualité que de l'acquérir pour soi-même. Enfin, il y a plus de puissance dans la cause que dans l'effet. Il reste donc que l'Épiscopat est d'une perfection supérieure à celle de n'importe quelle religion.

La même évidence éclate, si l'on se place du point de vue des obligations respectives. Les Religieux, en effet, sont tenus de renoncer aux biens temporels, d'observer la continence et de vivre obéissants. Mais ne faut-il pas placer bien au-dessus de tout cela, par l'importance et la difficulté, l'obligation à laquelle sont tenus les Évêques de sacrifier leur vie pour

le salut d'autrui ? Aussi n'y-a-t-il pas à contester que le devoir des Évêques soit plus contraignant que celui des Religieux.

Lisons plus. Les prescriptions qui s'imposent aux Religieux semblent bien s'adresser aussi d'une certaine manière aux Évêques. — L'Évêque, s'il veut être le pasteur de ses ouailles non seulement par la parole et par l'exemple, mais aussi par l'aide matérielle, doit, en effet, en cas de besoin, disposer de ses biens temporels en leur faveur. N'est-ce pas pour cela qu'à trois reprises le Seigneur recommande à Pierre de paître son troupeau ? (Jo., xxi, 15-17). Celui-ci, retenant la leçon, retourne aux autres la même exhortation. « *Paissez, dit-il, le troupeau de Dieu qui vous est confié.* » (*I Pet.*, v, 2). Saint Grégoire, s'appuyant sur la parole déjà citée, dit en parlant de la personne des Évêques : « Nos biens extérieurs, c'est avec miséricorde que nous les devons céder à ses brebis. » Il ajoute plus loin : « Qui peut ne pas sacrifier ses richesses pour ses ouailles, quand il doit être prêt à leur consacrer sa vie ? » — Les Évêques sont aussi tenus d'observer la chasteté. Puisqu'ils sont chargés de purifier les autres, ne va-t-il pas de soi qu'eux, surtout, soient purs ? Au troisième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, saint Denys explique que les ordres, dont la fonction est de purifier, doivent tirer de la surabondance de leur chasteté la pureté qu'ils veulent communiquer aux autres. — Enfin, il

est exact que les Religieux, par leur vœu d'obéissance, se soumettent à un supérieur ; mais l'Évêque s'est établi le serviteur de tous ceux dont il a la responsabilité. Son devoir n'est-il pas — comme pense saint Paul — de rechercher non pas son intérêt personnel, mais celui de tous, afin que tous soient sauvés ? (*I Cor.*, x). C'est à juste titre par conséquent qu'il dit à son propre sujet (ix, 19) : « *Libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous* ». Et ailleurs (*II Cor.*, iv, 5) : « *Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes en effet, mais le Christ Jésus en qualité de Seigneur. Quant à nous, nous sommes vos serviteurs en considération de Jésus* ». Ceci explique l'habitude qu'ont les Souverains Pontifes de signer : serviteur des serviteurs de Dieu. — Il est donc bien établi que l'État Épiscopal est d'une perfection plus grande que l'État Religieux.

En outre, Denys (*Hiér. Eccles.*, ch. vi) dit que l'ordre des moines n'est pas établi pour la conduite des autres, mais pour se renfermer en soi-même dans un état particulier et saint. Quant aux Évêques, il leur est prescrit, en vertu de leurs engagements, de conduire les autres vers Dieu. Or, saint Grégoire affirme, dans son commentaire sur Ezéchiel, que nul sacrifice n'est agréable à Dieu comme le zèle du salut des âmes. C'est donc que l'ordre des Évêques est le plus parfait.

La vérité de cette thèse se trouve renforcée du fait de la coutume de l'Église : des Religieux, après avoir été relevés de la juridiction de leurs

supérieurs, sont passés dans l'ordre des Évêques. Pareille chose serait illicite, si l'État Épiscopal n'était pas plus parfait. L'Église de Dieu en effet, se range à l'avis de saint Paul qui dit (*I Cor.*, XII, 31) : « *Aspirez aux dons les plus parfaits.* »

### Solution des objections

Les difficultés qu'on nous oppose, il est facile de les résoudre.

**(1)** Ainsi que nous l'avons vu plus haut, la perfection de l'amour du prochain prend sa source dans la perfection de l'amour de Dieu. Celui-ci s'élève, dans certaines âmes, à un si haut degré, que les relations d'amitié et de dévouement qu'elles entretiennent avec Dieu, elles veulent aussi les étendre à leur prochain par amour pour Dieu. C'est ce qui motive la parole de saint Paul (*II Cor.*, v, 13) : « *Si nous sommes hors de sens*, par la contemplation, *c'est pour Dieu*, c'est-à-dire pour l'honneur de Dieu ; si *nous sommes de sens rassis*, condescendants à votre égard, *c'est pour vous*, à savoir pour votre intérêt. *L'amour du Christ nous presse* », au point que nous faisons tout pour vous — ainsi l'explique la *Glose.* Or, il est incontestable que celui qui va jusqu'à servir les autres pour plaire à son ami, fait preuve d'un plus grand amour que tel autre qui ne consent à servir que son ami.

(2) Quant à ce qui est dit de la perfection de la vie contemplative, cela paraît bien être hors de propos. Puisque l'Évêque est établi médiateur entre Dieu et les hommes, il importe qu'en qualité de ministre des hommes il prenne le premier rang dans l'action, et qu'aussi il occupe une place de choix dans la contemplation, afin qu'il puise en Dieu ce qu'il livre aux hommes. Voici ce qu'enseigne saint Grégoire dans ses *Pastorales* : « Que l'Évêque soit le premier pour l'action, absorbé plus que personne dans la contemplation, soucieux des âmes sans s'abaisser outre mesure au soin des affaires extérieures, sans dédain pour les détails extérieurs dans son goût pour le spirituel. » Si même le souci des services extérieurs qu'ils rendent à leur prochain enlève quelque chose à la douceur de leur contemplation, cela même est un signe de la perfection de leur amour pour Dieu. Celui-là fournit en effet la preuve la plus convaincante de l'amour qui, dans la préoccupation de servir son ami, sait se priver momentanément de sa douce présence — bien mieux encore que s'il voulait jouir sans cesse de son intimité. Voilà pourquoi saint Paul, dans son *Epître aux Romains* (IX, 3) après avoir dit : « *ni la mort ni la vie ne pourra me séparer de l'amour de Dieu* (VII, 38) », ajoute : « *Je souhaiterais d'être moi-même anathème loin du Christ pour mes frères.* » Sur quoi, saint Jean Chrysostome fait cette réflexion (De la componction du cœur) : « L'amour du

Christ avait à ce point submergé son âme que, cela même qu'il mettait au-dessus de tout, c'est-à-dire être avec le Christ, il en arrivait, en vue de plaire au Christ, à n'en plus faire cas. »

(3) A la troisième objection nous opposons une double réponse.

*Première réponse.* — Les Évêques, qui ont en mains les richesses de l'Église, en disposent non pas comme de biens personnels, mais à titre de possessions communes. Rien en cela qui heurte la perfection Évangélique. Voilà pourquoi saint Prosper et avec lui les décrets disent : « Il est indispensable que l'Église possède des revenus et que les fortunes personnelles soient tenues en mépris, par amour pour la perfection ». Le même auteur, après avoir fait appel à l'exemple de saint Paulin ajoute : « Il est donc clair que la perfection exige l'abandon des biens propres et qu'elle est compatible avec les biens d'Église, qui sont manifestement des biens communs. »

Toutefois il faut relever à ce propos que les biens d'Église, s'ils se trouvent entre les mains d'un administrateur qui n'en exploite pas les revenus, mais les répartit sur tout le groupe, n'offensent point la perfection évangélique. Ou bien alors les Abbés et les Supérieurs de monastères seraient loin de la perfection religieuse et en rupture avec leur vœu de pauvreté. Ce qui est inacceptable. Mais si cet administrateur, ne se bornant pas à répartir les biens communs

de l'Église, les fait fructifier à sa guise, il n'y a plus à nier qu'il possède quelque chose en propre. Ainsi est-il à exclure de la perfection de ceux qui, dans un renoncement total, vivent sans rien qui soit à eux.

*Objection et seconde réponse.* — Cependant, les Évêques sont en droit de posséder non seulement des biens d'Église, mais même des biens de famille dont ils peuvent disposer par testament. Aussi ne peut-on pas dire qu'ils sont infidèles à la perfection évangélique à laquelle le Seigneur les invite. (MATT., XIX, 21) : « *Si tu veux être parfait, va, vends ce qui est à toi et donne-le aux pauvres.* »

Voilà une question qui se résoud sans peine pour peu qu'on se remette en mémoire les précédents exposés.

Nous avons rappelé, en effet, que le renoncement à nos propres biens ne constitue pas la perfection même, mais un simple moyen de perfection. Une certaine perfection est réalisable sans le sacrifice effectif des biens personnels. On peut s'en convaincre par la démonstration suivante.

Comment Notre-Seigneur s'exprime-t-il lorsqu'il énumère les marques de la perfection ? « *Si quelqu'un te soufflette à la joue droite, tends-lui aussi l'autre, et si quelqu'un veut t'appeler en justice et te prendre ta tunique, donne-lui aussi le manteau ; et si quelqu'un te réquisitionne pour un mille, fais avec lui deux milles.* » (MATT., V,

39-41). Ceci, les parfaits ne l'ont pas toujours pratiqué de point en point Sans quoi, il faudrait dire que Notre-Seigneur s'est écarté de cette perfection, car, ayant été souffleté il n'offrit pas l'autre joue, mais il répliqua : « *Si j'ai mal parlé, montre ce qu'il y a de mal; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?* » (Jo., XVIII 23). Saint Paul non plus ne présenta pas la joue lorsqu'on le frappait. Il s'indigna au contraire : « *certainement Dieu te frappera, muraille blanchie* » (*Act.*, XXIII, 3). Il n'est donc pas essentiel à la perfection qu'on se prête à de semblables pratiques. Il faut les entendre dans le sens de dispositions d'âme, ainsi que le fait remarquer saint Augustin dans son livre : *Le sermon du Seigneur sur la montagne.* Le propre de la perfection humaine consiste en effet à disposer son âme à se plier à de semblables exigences, si le besoin s'en faisait sentir. Ainsi pense saint Augustin dans son ouvrage : *des questions de l'Evangile* et les *Décrets*, dist. XLI : « Lorsque le Seigneur dit : la Sagesse divine a été justifiée d'après ses œuvres (MATT., XI, 19), Il témoigne que les fils de la sagesse se rendent parfaitement compte que la justice ne consiste ni à jeûner, ni à manger mais à supporter l'indigence d'une âme égale. » Saint Paul dit de son côté : « *Je sais vivre dans l'abondance et manquer du nécessaire.* » (*Phil.*, IV, 12.) Or, cette égalité d'âme devant l'indigence, les religieux l'obtiennent en s'exerçant à une vie pauvre, mais les Évêques peuvent y parvenir

par la diligente administration des biens de leur Eglise et la pratique de la charité fraternelle. Celle-ci requiert qu'ils soient prêts, quand l'occasion s'en présentera, à mépriser et à risquer pour le salut de leurs ouailles non seulement leurs richesses mais encore leur propre corps. Saint Jean Chrysostome dit à ce propos dans son *Dialogue* : « Certes, les moines ont à livrer un rude combat... rigoureux est leur jeûne, rigoureuses leurs veilles, ainsi que tout le reste qui est ordonné au dressage du corps... quant aux Évêques, c'est autour de l'âme qu'ils concentrent tous leurs efforts. » L'auteur présente ensuite une analogie. Voyez ceux qui réalisent des chefs-d'œuvre en mécanique. Ils utilisent à cet effet de nombreux matériaux. Le philosophe, au contraire, qui se propose un tout autre but, témoigne de l'étendue de son talent dans les seuls travaux intellectuels.

*Instance*. — Voici encore une objection qui arrête certains. Cette perfection dans le détachement des biens de la terre, les Évêques sont tenus de la posséder, non seulement à l'état de disposition de l'âme, mais aussi en exercice et par des actes. Le Seigneur n'a-t-il pas laissé aux apôtres cette recommandation : « *Ne vous procurez ni or, ni argent, ni billon* (*pour mettre*) *dans vos ceintures, ni besace pour la route, ni deux tuniques, ni chaussures, ni bâton.* » Or, les Évêques sont les successeurs des Apôtres.

Les commandements faits aux apôtres s'adressent donc à eux.

On n'aura pas de peine à s'apercevoir que cette conclusion n'est pas exacte. Il y eut en effet dans l'Église de Dieu de nombreux Évêques dont la sainteté ne peut être contestée et qui n'ont pas observé cette recommandation : Athanase, Hilaire, et nombre d'autres qui sont venus après eux. Voilà pourquoi saint Augustin a dit dans son traité du mensonge. « Il ne suffit pas de méditer les paroles du Seigneur, il faut encore observer la vie et la conduite des âmes justes. » Aussi certaines paroles de l'Écriture dont nous comprenons difficilement la portée, la méditation des actions des Saints nous apprend à les interpréter dans un sens exact. La raison en est que l'Esprit-Saint qui se fait entendre dans les *Ecritures* est le même qui entraîne les Saints à l'action. « *Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu* — dit saint Paul — *ceux-là sont fils de Dieu.* » (*Rom.*, XIII, 14.) Comment prétendre que ce que des saints ont fait communément aille contre le précepte divin ! Revenons donc à notre texte et aussi au livre : *De la concordance des Évangélistes.* Pourquoi le Seigneur a-t-il prescrit aux apôtres de ne rien posséder et de ne rien emporter avec eux dans leurs voyages ? C'est ce que Notre-Seigneur précise lui-même en ajoutant : « *l'ouvrier a droit à sa nourriture.* » (MATT., X, 10.)

C'était dire assez qu'il ne formulait pas un ordre mais une concession. Par conséquent, ne pas user de la permission accordée de vivre de la libéralité d'autrui et emporter avec soi de quoi vivre, ce n'est pas violer le précepte du Seigneur. Autre chose est en effet de ne pas profiter d'une permission, ce qu'a fait saint Paul ; — et autre chose de transgresser la loi.

Il existe une autre manière de résoudre ce cas.

Si le Seigneur a dicté à ses apôtres cette conduite, c'est en fonction de la première mission où il leur confia la prédication chez les Juifs, sachant bien que chez ceux-ci, on était habitué à voir les docteurs vivre des honoraires de ceux qu'ils enseignaient. L'intention du Seigneur était en effet — explique saint Jean Chrysostome — d'abord d'écarter de ses disciples le soupçon qu'ils prêchaient pour gagner de l'argent ; ensuite, de les délivrer de toute préoccupation matérielle ; en troisième lieu, de leur faire éprouver sur le fait la puissance de celui qui avait pu faire face à leurs besoins, sans expédients de ce genre. Toutefois, par la suite, aux approches de la Passion et au moment où il se disposait à les envoyer aux Nations, il leur fit un commandement différent. Il s'enquit auprès d'eux : « *Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni besace, ni souliers, quelque chose vous a-t-il manqué* » ? Comme ils répondaient : *Rien*, il poursuivit : « *Mais maintenant, que quiconque*

*a une bourse la prenne; et de même une besace.* » (LUC, XXII, 35-36.)

C'en est assez pour que les Évêques, successeurs des Apôtres, ne soient pas contraints de ne rien posséder et de se mettre en route sans rien emporter avec eux.

## La vocation à l'Épiscopat

« *Aspirez aux dons les plus parfaits* » : telle est l'invitation de saint Paul (*I Cor.*, XII, 31). Or, l'Épiscopat est plus parfait que l'État Religieux. Plutôt que d'entrer en religion, chacun devrait donc, semble-t-il, s'assurer l'État Épiscopal.

Il suffit de bien ouvrir les yeux pour se rendre compte, à l'évidence, qu'il y a du mérite à aspirer à la Vie Religieuse ; tandis qu'au désir de l'Épiscopat, il se mêle facilement une coupable ambition.

**(1)** Celui, en effet, qui embrasse l'État Religieux renonce à soi-même et à ses propres biens, et il se soumet à un autre par amour pour le Christ ; celui au contraire qui est élevé à l'Épiscopat, assume l'honneur du premier rang, au titre de représentant du Christ. Désirer cela, paraît bien présomptueux ! L'honneur et le pouvoir les plus grands ne vont-ils pas de droit aux meilleurs ? Ecoutons saint Augustin (*De civit. Dei*, XIX) : « L'Apôtre [en écrivant : *Celui*

*qui désire l'Épiscopat désire une œuvre bonne*] veut faire comprendre ce que c'est que l'Épiscopat, à savoir que c'est un mot qui parle de labeur non d'honneur. Scopos, en grec, signifie : intendance. *Episcopein* se peut donc traduire : exerçer la surintendance, afin qu'il comprenne bien qu'il n'est pas Évêque celui qui se complaît dans la prééminence et non dans le service. Aussi n'exclut-il personne du soin d'approfondir la vérité, ce qui suppose un loisir louable ; mais cette position supérieure, dont l'existence est nécessaire au gouvernement du peuple, même si l'on croit pouvoir y faire bonne figure, n'est pas une chose qu'il soit séant de désirer. Pour cette raison, l'amour de la vérité aspire au saint repos ; la nécessité de la charité aspire au juste labeur. Si nul n'impose ce fardeau, que l'on vaque à la recherche et contemplation de la vérité. S'il est imposé, qu'on s'y soumette par nécessité de charité. » Ajoutons à cela le commentaire de saint Jean Chrysostome sur cette parole de saint Matthieu : *les rois des nations exercent sur elles la domination* : « Désirer l'œuvre bonne est bon, parce que cela procède de notre volonté et constitue notre récompense ; mais c'est vanité d'ambitionner la primauté d'honneur. L'apôtre sera glorifié devant Dieu non pas parce qu'il fut apôtre, mais parce qu'il a accompli fidèlement les devoirs de son apostolat. Ce qui est à rechercher, c'est donc la perfection intime de l'âme, non pas un rang plus élevé. »

(2) Une autre remarque est à faire. L'État Religieux ne suppose pas la perfection, il y achemine ; la dignité pontificale, au contraire, inclut la perfection. Recevoir l'honneur du pontificat, n'est-ce pas se charger de la direction spirituelle ? Laissons parler saint Paul : « *J'ai été établi prédicateur et apôtre — c'est la vérité et je ne mens pas — docteur des gentils dans la Foi et la vérité.* » (*I Tim.*, II, 7.) Or, quoi de ridicule comme d'établir guide de perfection qui n'a pas appris, d'expérience, ce qu'est la perfection ! Comme s'exprime saint Grégoire : « La conduite de l'Évêque doit surpasser celle du peuple dans la mesure où la vie du pasteur a coutume de différer de celle du troupeau. » Que semblable distinction doive se réaliser, c'est ce qui découle, sans conteste, de certaines paroles du Seigneur.

Lorsque Notre-Seigneur formule son conseil touchant la pauvreté, il le fait en ces termes : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres.* » Il résulte de là, avec évidence, que le choix d'une vie pauvre n'exige pas d'avance la perfection, mais en ouvre le chemin. Par ailleurs, au moment où il l'investit de sa charge de Chef de l'Église, Notre-Seigneur demande à Pierre : « *Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ?* » Sur sa réponse : « *Oui Seigneur, tu sais bien que je t'aime* », il poursuivit : « *Pais mes Agneaux.* » (Jo., XXI, 15.) Il est incontestable que le Seigneur ait voulu ainsi donner

à penser que l'élévation à la prélature requiert la perfection de la charité.

Or, ne peut-on pas qualifier de présomptueux celui qui se juge parfait ? Que dit l'Apôtre ? « *Ce n'est pas que j'aie déjà conquis le prix, que j'aie déjà atteint la perfection.* » (*Phil.*, III, 12)... « *Tous, tant que nous sommes de parfaits, que ce soient là nos sentiments.* » (15). Mais qu'on désire la perfection et qu'on se propose de l'atteindre, c'est le fait, non de la présomption, mais d'un saint zèle. Saint Paul nous y exhorte : « *Aspirez aux dons les plus parfaits.* » Voilà pourquoi il est louable d'entrer dans l'État Religieux, et c'est trop de prétention d'aspirer au faîte de la prélature. Saint Grégoire n'a-t-il pas dit : « Celui qui résistait à la volonté du Seigneur (Jérémie) ne persista point dans son refus, et celui qui s'était offert de bonne volonté (Isaïe) fut purifié avec un charbon ardent pris sur l'autel. » Il faut entendre par là que l'élu à une charge pastorale ne doit, ni s'opposer irrévocablement, ni s'avancer avec trop d'empressement, si auparavant il ne se sent purifié. Personne ne doit entrer dans le ministère pastoral avant d'avoir purifié son cœur, ni le refuser orgueilleusement, sous prétexte d'humilité, quand on y est appelé par la grâce. Et comme il est très difficile de reconnaître si nous avons le cœur assez pur, le plus sage est de décliner les fonctions pastorales.

**(3)** Autre comparaison. L'État Religieux va

de pair avec le renoncement aux biens temporels ; au contraire, l'Épiscopat nécessite de nombreux biens terrestres. Par conséquent, ceux qui choisissent l'État Religieux témoignent avec évidence qu'ils ne recherchent pas les biens d'ici-bas, mais, au contraire, y renoncent afin d'orienter leurs efforts vers la possession des biens spirituels. Quant à ceux qui sont revêtus de la dignité pontificale, la plupart du temps, ils ont davantage en vue les biens de la terre que ceux de l'éternité. Ainsi se justifie la parole de saint Grégoire : « Le désir de l'épiscopat était louable au temps où il signifiait la certitude de supplices plus cruels. » Plus loin, il ajoute : « Il n'aime pas la sainteté de son état mais il la méconnaît, celui qui aspire au faîte du pouvoir, se repaît intérieurement de l'avantage de commander aux autres, satisfait sa vanité, alimente son orgueil, et se trouve heureux dans l'abondance de toutes choses. Il ne recherche que les avantages de ce monde, dans cet emploi où il est de son devoir de les mépriser. »

(4) Une dernière réflexion reste à faire. Celui qui entre dans l'épiscopat s'expose à de nombreux dangers. Voici comment parle saint Grégoire : « La plupart du temps le souci des emplois ecclésiastiques fait perdre, à ceux qui s'y trouvent engagés, jusqu'à la pratique des bonnes œuvres qui réglait leur conduite dans le calme de la vie privée. Lorsque la mer est sereine, un pilote

inexpérimenté arrive à bien conduire un vaisseau, mais les plus habiles se troublent quand la tempête soulève les flots. Le pouvoir n'est-il pas pour notre cœur semblable à la tempête ? Alors, battu par les orages de nos pensées, le vaisseau de notre cœur est ballotté çà et là, sans répit ; ses paroles et ses actions sont autant d'écueils imprévus contre lesquels il risque de se briser. » Grégoire nous montre encore dans la personne de David un exemple de cet écueil : « David, dont la conduite avait presque toujours été agréable au Seigneur, fut bientôt entraîné dans le crime, lorsqu'il resplendit de la dignité royale. Pour satisfaire un amour qui le tenait sous le joug, il se montra froidement cruel à l'égard d'un homme (Urie). Lui qui n'avait pas voulu frapper son persécuteur tombé entre ses mains, il ne craignait point d'exposer aux hasards d'un combat désavantageux une armée épuisée de fatigue, pour se défaire d'un soldat dévoué. » Mais celui qui embrasse l'État Religieux échappe aux périls du péché. Aussi saint Jérôme se faisant le porte-parole du moine s'exprime de la sorte dans sa lettre contre Vigilantius : « Quant à moi, lorsque je quitte le monde, je ne suis pas vaincu parce que je le fuis, mais je le fuis pour n'être pas vaincu. Il n'y a aucune sécurité à dormir aux côtés d'un serpent. Il peut arriver qu'il ne me morde pas, mais aussi qu'il me morde. » Ainsi, embrasser l'État Religieux afin d'échapper au péril du péché, c'est être prudent.

Mais aspirer soi-même de toutes ses forces à l'Épiscopat, ou bien, c'est être présomptueux à l'excès, si l'on s'estime assez fort pour demeurer ferme au milieu du danger ; ou bien, si l'on n'a cure d'éviter le péché, c'est se désintéresser totalement de son salut.

Concluons de tout ce qui vient d'être dit que l'État Épiscopal, s'il est parfait en soi, ne saurait être souhaité sans une coupable ambition.

---

## CHAPITRE TROISIÈME

### Clercs et Religieux

---

Il en est qui se sont enhardis jusqu'à placer au-dessus de l'État Religieux non seulement l'Épiscopat, mais encore le genre de vie des Doyens, Curés, Archidiacres, et en général de tous ceux qui ont charge d'âmes. Cette théorie, ils se sont abondamment employés à l'accréditer.

#### *1° Les objections*

(1) Voici ce que dit saint Jean Chrysostome au sixième livre de son *Dialogue* : « Donne-moi un moine qui soit — pour mettre les choses au mieux — un autre Elie ; tant qu'il est seul, il ne se trouble point et ne pèche pas gravement, car personne ne vient le tenter ni le pousser à bout ; eh bien, c'est lui faire trop d'honneur de seulement lui comparer celui qui, livré au peuple et obligé de porter les péchés du peuple, demeure immuable et fort. » Il semble ressortir claire-

ment de ce texte qu'un moine, si parfait soit-il, ne peut être égalé à quiconque a charge d'âmes, pourvu qu'il s'acquitte bien de son ministère.

(2) Saint Chrysostome ajoute encore dans un passage subséquent : « Si l'on me donnait à choisir où j'aimerais mieux plaire à Dieu, dans l'office sacerdotal ou dans la solitude monacale, sans même hésiter, je choisirais le premier. » L'état de ceux qui ont charge d'âmes l'emporte donc, incomparablement, sur la vie solitaire des moines, genre de religion qui est tenu pour très parfait.

(3) Saint Augustin écrit dans sa lettre à Valérius : « Que ta religieuse prudence veuille considérer qu'il n'y a rien de plus facile, de plus léger et de plus agréable aux hommes ici-bas, et surtout en ce temps-ci, que l'office épiscopal, sacerdotal ou diaconal, si l'on s'en acquitte à son profit et à coups de flatteries ; mais au regard de Dieu, rien de plus misérable, de plus bas et de plus damnable. » Et aussi : « Il n'y a rien de plus difficile dans la vie, surtout en ce temps-ci, ni de plus laborieux, ni de plus périlleux que l'office épiscopal, sacerdotal ou diaconal ; mais devant Dieu rien ne les surpasse en béatitude, si l'on combat comme le demande notre empereur. » L'état religieux, n'est donc pas plus parfait que celui des prêtres et des diacres qui ont charge d'âmes et dont l'office est de traiter avec les hommes.

(4) En outre, saint Augustin communique à

Aurélius : « Il y aurait de quoi pleurer si nous exposions les moines à une si pernicieuse superbe et si nous considérions les clercs, dont nous sommes, comme méritant un si grave affront que le vulgaire puisse se moquer de nous en ces termes : un mauvais moine fait un bon clerc, alors que c'est tout juste si un bon moine arrive à faire un bon clerc. » Concluons : la perfection d'un bon clerc est supérieure à celle d'un bon moine.

**(5)** Précédemment, saint Augustin s'exprime ainsi : « N'allons pas donner lieu aux serviteurs de Dieu, c'est-à-dire aux moines, de penser qu'ils seront plus facilement choisis pour la cléricature s'ils deviennent pires, c'est-à-dire s'ils abandonnent la vie monastique.. » L'office clérical vaut donc mieux que l'état monastique.

**(6)** Saint Jérôme dit au moine Rusticus : « Vis dans le monastère de telle sorte que tu mérites de devenir clerc ». L'office du clerc est donc plus parfait que le régime monacal.

**(7)** Rien n'autorise à passer du plus au moins. Or, il est permis de passer de l'état monastique à l'office de prêtre ayant charge d'âmes. Témoin cette parole du Pape Gélase : « S'il se trouve un moine, vénérable par le mérite de sa vie, que l'on estime digne du sacerdoce, et si l'abbé sous le commandement duquel il combat pour le Christ demande qu'on en fasse un prêtre, l'évêque devra le choisir et l'ordonner où il jugera bon, pour remplir en toute justice et prudence, selon le choix du peuple ou de l'évêque,

les fonctions sacerdotales. » (*Décrets*, XVI, 1). Voir, au même endroit, plusieurs autres chapitres. (*Dist.* XLVII).

Appuyé sur ces autorités, n'est-on pas en droit de conclure que l'état des clercs, surtout de ceux qui ont charge d'âmes, surpasse l'état religieux ?

### 2° *La Thèse*

De toutes ces formules, on peut aisément pénétrer le sens exact. Il n'est pour cela que de se remettre en mémoire ce qui a déjà été exposé. Nous avons vu en effet qu'une distinction est à établir entre l'acte de perfection et l'état de perfection. Ce qui constitue en effet l'état de perfection, ce n'est pas autre chose que l'obligation contractée à jamais vis-à-vis de tout ce qui a rapport avec la perfection. Enlevez cette obligation, il n'y a plus que des œuvres de perfection. C'est le cas de ceux qui observent la chasteté ou vivent dans la pauvreté sans être liés par un vœu.

Il faut remarquer en outre que, dans le cas des curés ou diacres ayant charge d'âmes, il ne faut pas confondre charge d'âmes et dignité d'ordre. Or, il va de soi que ceux qui reçoivent charge d'âmes ne contractent pas une obligation perpétuelle. Bien souvent, il arrive qu'ils abandonnent leur office, comme ceux qui quittent paroisses ou archidiaconés et entrent en religion.

Il ressort aussi de ce qui a été dit plus haut qu'il ne peut y avoir état de perfection que s'il y a obligation perpétuelle. Or il est certain que les archidiacres et les curés, ainsi que ceux qui ont été choisis, ne sont pas entrés dans l'état de perfection avant la consécration, pas plus que les novices n'entrent dans l'état religieux avant leur profession. Il n'empêche — nous l'avons déjà expliqué — qu'on peut accomplir des œuvres de perfection sans se trouver dans l'état de perfection et réaliser la perfection à la mesure de notre vertu de charité.

Par conséquent, ce n'est pas parce que des archidiacres et des curés ont atteint la perfection de la charité et ont contribué à un office quelconque de perfection, qu'ils se trouvent dans l'état de perfection. En voici la marque infaillible : ceux qui se consacrent ou s'obligent pour toujours à un office, le font sous le signe d'une solennité religieuse : pour les évêques, c'est la consécration ; pour la profession religieuse, c'est la bénédiction. A en croire Denys dans son livre : de la *Hiérarchie Ecclesiastique*, chapitre VI, cette coutume de l'Église remonte à des temps reculés. Or, il est notoire qu'aucune de ces cérémonies ne s'accomplit lors de la transmission d'un archidiaconé ou d'une paroisse ; l'investiture a lieu simplement par un anneau ou quelque chose de ce genre.

La question est donc résolue : recevoir la responsabilité d'un archidiaconé ou d'une pa-

roisse ce n'est pas pour autant s'engager dans un état comportant des liens perpétuels.

### 3° *Solution des objections*

Ceci posé, c'est un jeu de transformer en preuves les objections dressées contre nous.

(1) Prenons d'abord la parole de saint Jean Chrysostome : « Donne-moi un moine qui soit — pour mettre les choses au mieux — un autre Elié ; eh bien, c'est lui faire trop d'honneur de seulement lui comparer celui qui est obligé de porter les péchés de beaucoup. » Ce qu'il y a de clair dans cette phrase, c'est que son auteur n'entend pas comparer état à état, mais montrer que la difficulté de persévérer dans le bien est plus grande pour celui qui dirige des hommes que pour celui qui vit en solitaire. A peser chacun de ses termes, quoi de plus évident ! Il ne se borne pas à dire que le moine ne doit pas être comparé avec celui qui est obligé de porter les péchés du peuple, mais qu'un moine qui n'est pas troublé et ne pèche pas gravement tant qu'il est seul, ne peut se comparer à celui qui se garde inébranlable et ferme parmi le peuple, car il y a plus de vertu à se garantir de la corruption là où les dangers sont nombreux et menaçants. C'est pourquoi, avant les paroles citées, saint Jean Chrysostome remarque : « Celui qui, placé au milieu des flots, aura réussi à sauver son embarcation de la tempête, c'est à

juste titre que tout le monde, reconnaissant son mérite, le saluera du nom de pilote parfait. » On pourrait dire également que quiconque se conduit bien parmi les mauvais, témoigne d'une plus grande vertu que celui qui a une bonne conduite parmi des hommes vertueux. Voilà pourquoi saint Pierre écrit à la louange de Lot : « *A cause de ce qu'il voyait et de ce qu'il entendait, ce juste, continuant à habiter au milieu d'eux, avait chaque jour son âme vertueuse tourmentée de leurs œuvres iniques.* » (*II Pet.*, II, 8.) Toutefois il n'est pas possible de prétendre que vivre parmi les méchants relève de l'état de perfection. La Sainte Ecriture ne nous apprend-elle pas qu'il est plus prudent d'éviter cela ? Ce que prouve le texte cité de saint Jean Chrysostome, c'est donc que l'état de ceux qui ont charge d'âmes est plus périlleux mais non plus parfait que l'état religieux.

(2) Du même coup, l'on comprend l'interprétation à donner aux paroles du même auteur qui suivent : « Si l'on me donnait à choisir où j'aimerais mieux plaire à Dieu, dans l'office sacerdotal ou dans la solitude monacale, sans même hésiter, je choisirais le premier, à savoir de plaire à Dieu dans l'office sacerdotal. » Il est à remarquer que l'auteur ne dit pas qu'il préférerait partager l'office sacerdotal plutôt que la solitude des moines, mais qu'il aimerait mieux plaire à Dieu dans le premier plutôt que dans le second genre de vie. En voici la

raison. Demeurer sans péché dans l'office sacerdotal est plus ardu que de demeurer sans péché dans la solitude des moines, ainsi que nous l'avons remarqué. Plus le péril est grand, plus on fait preuve de vertu, à condition qu'on évite le danger. Evidemment, un homme prudent, si on lui donnait à choisir, souhaiterait d'être tellement vertueux qu'il puisse affronter, sain et sauf, n'importe quel péril. Mais personne — à moins d'avoir perdu la raison — ne porterait son choix sur un état plus périlleux de préférence à un état plus sûr, précisément pour ce motif.

(3) Les mêmes raisons inspireront notre réponse au texte où saint Augustin affirme que rien n'est plus périlleux et plus laborieux que l'office de l'évêque, du prêtre et du diacre, s'il est bien exercé, mais aussi rien de plus agréable à Dieu. Du fait que cette conduite est difficile et ardue, c'est la preuve que, pour se conserver pur de tout péché dans l'exécution de cet office, il y faut plus de vertu, et pour cette raison elle plait davantage à Dieu. On ne saurait en déduire néanmoins que l'état des curés et des archidiacres est plus parfait que l'état religieux.

(4), (5), (6), (7). — Une seule et même réponse suffira aux objections suivantes. Ce qu'ont en vue toutes les autorités invoquées, ce n'est pas la comparaison entre l'état religieux et celui des curés, mais entre l'état des moines, en tant

que tels, et celui des clercs. En effet, les moines en tant que moines, ne sont pas clercs. La preuve, c'est qu'on rencontre beaucoup de moines laïcs, et, autrefois, presque tous les moines étaient laïcs. (*Décrets*, XVI, q. I.) Or, tout le monde reconnaît que, dans l'Église de Dieu, les clercs occupent un rang plus élevé que les laïcs. Aussi les laïcs sont-ils appelés à la cléricature comme à une vie plus haute, et comme le rang est plus élevé, l'on est fondé à réclamer une vertu plus éprouvée chez un bon clerc que chez un bon laïc, fut-il moine.

Mais envisageons le cas du moine clerc. Deux aspects en lui : la cléricature et l'état religieux ; tout comme dans le clerc ayant charge d'âmes il y a la charge d'âmes et la cléricature. Et donc, que les clercs se trouvent sur un rang plus élevé que les moines, il n'y a rien là qui autorise à placer les curés, en tant que tels, au-dessus des moines. Reconnaissons pourtant que s'ils remplissent bien leur office, et sans péché, ils attestent plus de vertu — nous l'avons vu plus haut — qu'un moine qui demeurerait exempt de tout péché. Et si l'on confie à un moine charge d'âmes dans des églises paroissiales, cela ne prouve pas que l'état de curé — comme tel — est plus parfait, car le religieux, en recevant une paroisse, n'a pas renoncé à son ancien état. Il est écrit dans les Décrets (XIV, q. I) : « S'il arrive que des moines, qui ont vécu longtemps dans des monastères, parviennent aux

ordres de la cléricature, nous statuons qu'ils ne doivent pas abandonner leur premier dessein. »

Rien ne prouve donc que l'état dans lequel se trouve le clerc ayant charge d'âmes soit plus parfait que l'état religieux, bien que les religieux — tout en demeurant dans leur état antérieur et fidèles à leur vœu — puissent recevoir charge d'âmes. Ils n'entrent dans un état supérieur que s'ils sont élevés à l'épiscopat.

---

# APPENDICE

---

## § 1. — Nouvelles Attaques

Certains que surexcite le désir de la lutte et qui ne pèsent mûrement ni ce qu'ils disent, ni ce qu'on leur expose, s'essayent en contradicteurs, à faire obstacle à l'exposé précédent. J'avais déjà écrit ce qu'on vient de lire, lorsque j'eus connaissance de ces oppositions. Pour les réfuter, je me trouve obligé d'insister sur certains points signalés plus haut.

### 1° Opposition d'ordre général à notre thèse

Les archidiacres et les curés de paroisses sont dans l'état de perfection, perfection qui l'emporte sur celle des religieux. Telle est la thèse qu'ils s'évertuent à établir abondamment.

**(1)** Les canons ordonnent (dist. LXXXI et XIV, q. IV), que le prêtre pris en faute soit chassé de son état. Il était donc dans un état, sans quoi, impossible de le lui faire quitter.

**(2)** Le mot « état » peut se prendre dans trois acceptions différentes. — Il peut vouloir dire :

droiture, car d'un homme debout on dit qu'il est droit. D'où la parole de saint Grégoire : « Ceux qui se laissent aller à des paroles nuisibles, déchoient de tout état de rectitude » (*Moral.*, VII). — Il peut signifier aussi : immobilité et fixité. Saint Grégoire l'entend dans ce sens : « C'est grâce à la protection et à la garde du Seigneur que nous demeurons dans l'état où il nous a placés. » (*Moral.*, VIII). Et au chap. 9 de l'homélie sur Ezéchiel, seconde partie, il dit : « C'est une pierre carrée, stable sur toutes ses faces, que celui qui, ne changeant pas, ne risque pas de choir. » L'état évoque enfin l'idée de grandeur ou de longueur, il dérive en effet de station (stando). Or, puisque les archidiacres et les curés, à qui l'on confie une charge à cause de leur zèle pour les âmes, représentent une grandeur spirituelle, (il faut) qu'ils aient aussi la stabilité, eux qui demeurent fermes et inébranlables au milieu des périls, (il faut) qu'ils aient encore la rectitude d'intention et de justice. On ne peut donc affirmer qu'ils sont exclus de l'état de perfection.

(3) Il est inconcevable que l'institution des Ordres Religieux ait pu nuire aux diacres et aux prêtres ayant charge d'âmes. Or, avant l'apparition des religions, ceux-ci réalisaient l'état de perfection. Saint Paul dit en effet dans sa première à *Timothée*, v, 17 : « *Les anciens qui gouvernent bien*, à savoir par la vie et la doctrine, *sont dignes d'être*, de la part de leurs

inférieurs, *doublement rémunérés.* » Ceux-ci doivent leur obéir en esprit et leur procurer les objets extérieurs nécessaires. Par conséquent, même après la venue des Ordres Religieux, ils gardent leur état de perfection.

(4) L'on affirme que, du temps de saint Jérôme, prêtre et évêque étaient termes synonymes. On peut le constater par l'expression de ce saint dans son commentaire sur l'épître à Tite : « Autrefois, prêtre et évêque ne se distinguaient pas. » Ce n'est que par la suite qu'il fut ordonné, dans tout l'univers, d'en placer un à la tête des prêtres ; de la sorte les germes de schismes seraient étouffés. Par suite, si les évêques se trouvent dans un état plus parfait que les religieux, les prêtres le sont également.

(5) Plus un office est grand, digne et fructueux, plus celui qui en est chargé nous apparaît dans un état élevé. Or, archidiacres et curés reçoivent un office plus digne que les religieux. La vie contemplative, en effet, si elle est plus paisible, n'est pas aussi productive que la vie active. Les curés sont donc dans un état de perfection plus élevé que les religieux.

(6) Il ne peut y avoir de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. (Jo., xv). Or les curés zélés sacrifient leur vie pour leurs ouailles, dont au surplus ils s'établissent les serviteurs, conformément à cette parole de saint Paul. « *Quoique libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous.* »

(*I Cor.*, IX, 19). Puisqu'ils travaillent davantage, n'ont-ils pas aussi plus de mérites ? Voici ce que dit saint Paul : « *J'ai travaillé plus qu'eux tous.* » (*I Cor.*, XV, 10), et aussi : « *Chacun recevra sa propre récompense selon son propre travail.* » (*I Cor.*, III, 8). Il semble donc que les curés se trouvent dans un état plus parfait que les religieux.

(7) Ce qu'on vient de dire des curés semble aussi convenir aux archidiacres. En effet. Les sept diacres que les apôtres choisirent se trouvaient dans un état supérieur de perfection. Il est écrit au livre des *Actes* (VI, 3) : « *Choisissez donc parmi vous, frères, sept hommes d'un bon témoignage, remplis de l'Esprit-Saint et de sagesse, à qui nous puissions confier cet office.* » Voici le commentaire de la *Glose* : les apôtres, par ces paroles, prescrivaient la désignation, par l'Église, de sept diacres qui occuperaient un rang plus élevé et se tiendraient près de l'autel. pareils à des colonnes. Comment nier qu'ils se trouvaient dans l'état de perfection, ceux-là qui étaient élevés au-dessus des autres et comme des colonnes de l'Église supportaient toutes les charges ! Or, leur place est tenue dans l'Église par les archidiacres qui servent et président aux services. Il semble donc que les archidiacres sont placés dans un état plus élevé de perfection que les curés sur qui ils ont pouvoir, plus élevé aussi par conséquent que les religieux.

**(8)** Ne serait-ce pas déraisonner de prétendre que les archidiacres Etienne, Laurent et Vincent, n'ont pas été dans l'état de perfection, eux qui ont mérité la palme du martyre !

**(9)** Les curés et archidiacres imitent les évêques de plus près que les moines et n'importe quel religieux qui occupent parmi les subordonnés un rang effacé, en ce sens que les prêtres sont appelés évêques dans les *Actes des Apôtres* (xx, 28) : « *Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour paître l'Eglise du Seigneur.* » Il s'agit ici, explique la *Glose*, des prêtres d'Ephése. Raison de plus pour que les curés soient considérés dans l'état de perfection.

**(10)** La gérance des biens d'Église n'enlève rien à l'état de perfection puisque ces biens sont communs (*Décrets.*, XII, q. I, chap. : *expedit*). Ce n'est donc pas parce qu'ils administrent les affaires de l'Église que les curés et archidiacres sont à exclure de l'état de perfection.

**(11)** Les curés et archidiacres sont tenus de prendre sur leurs biens temporels pour donner l'hospitalité. (Dist. XLII., c. I). Or, cela, le moine ne peut pas le faire, puisque rien ne lui appartient en propre. Le curé est donc d'un plus grand mérite que le moine.

**(12)** Grégoire enseigne qu'aucun sacrifice ne plait à Dieu comme le zèle du salut des âmes, et saint Bernard écrit, dans son traité *De l'amour de Dieu*, que celui-là l'emporte en amour de

Dieu qui en entraîne d'autres à aimer Dieu. Or, c'est là le fait du curé et de l'archidiacre, non du moine qui n'a pas à s'occuper d'attirer autrui vers Dieu.

**(13)** De même que le patriarche occupe le premier rang dans son patriarcat et l'évêque dans son diocèse, ainsi l'archidiacre dans son archidiaconé et le curé dans sa paroisse. L'ordination mise à part, que fait l'évêque que le curé n'accomplit pas ? (Dist. XCIII, chap. : *legimus*). Et dans les quatorze chapitres de la règle apostolique, tout ce qui est dit de l'évêque ou de celui qui doit reçevoir l'épiscopat, doit s'entendre exclusivement de n'importe quel élu à n'importe quelle prélature, comme du curé et de l'archidiacre (Dist. LXXXI, 81, cp. I). Si donc l'évêque est dans un état plus parfait que le moine, on peut en dire autant et pour les mêmes motifs en faveur du curé et de l'archidiacre.

**(14)** En cas de péché, le prêtre ou le diacre sont expulsés de leur état, par ordre, et enfermés dans un monastère pour y faire pénitence. (Cf : dist. LXXXI., chap. : *diclum est*, et *si quis clericus*). On voit par là que l'état d'archidiacre ou de curé de paroisse est vraiment un état. Quant à l'entrée en religion, ce n'est pas un état, mais plutôt une chute ou une dégradation.

Voici donc, quoique dans un ordre un peu différent de celui où elles sont formulées, les objections qu'on pourra rencontrer dans leurs écrits.

## 2° Objections spéciales contre certains de nos arguments

Un point reste à éclaircir maintenant. Par quels détours s'efforce-t-on de réduire à néant les preuves sur lesquelles nous avons établi plus haut que les archidiacres et les curés ne se trouvent pas dans l'état de perfection ?

### *A) La bénédiction et la consécration solennelles*

Nous avons enseigné ci-dessus, que, dans l'Église, l'on n'entre dans l'état de perfection que par une consécration solennelle ou une bénédiction. Or, ceci n'a pas lieu dans l'assignation à une église paroissiale ou un archidiaconé. — Voici comment, contre cette preuve, nos adversaires déploient tous leurs efforts.

(1) Première raison. Qu'il s'agisse de la consécration d'un évêque ou d'un prêtre, les formules sont identiques. Par exemple : « Que ces mains, Seigneur, soient consacrées et sanctifiées... »

(2) Si l'on objecte que l'onction sur la tête est conférée à l'évêque, non au prêtre, cela n'a rien à voir avec la question présente. Jadis les rois ne recevaient-ils pas aussi une onction sur la tête ? Et pourtant ils n'ont aucun droit à revendiquer pour eux l'état de perfection. On ne peut donc prétendre que l'évêque est dans

un état de perfection supérieur à celui du curé, pour cette raison qu'il est oint sur la tête.

(3) Ce qui fait acquérir des mérites, ce n'est pas la consécration mais les bonnes œuvres de la volonté. Parfois, en effet, il arrive qu'un indigne est consacré évêque et, ce faisant, il démérite au delà de toute expression. Il va de soi que ce n'est pas celui qui a reçu le plus d'honneur qui est le plus juste, mais au contraire c'est le plus juste qui est le plus grand. On peut lire cela dans la dist. XL., chap. : *multi*, et dans la même distinction il est écrit que « ce ne sont pas des lieux ou des ordres qui nous approchent de notre Créateur, mais seuls nos mérites nous unissent à lui et nos péchés nous en éloignent ; les enfants des saints, ce ne sont pas ceux-là qui occupent leurs places, mais ceux qui pratiquent leurs œuvres. » De ce que les évêques reçoivent une consécration plus importante, on ne peut donc conclure qu'ils se trouvent dans un état plus parfait que les curés.

(4) La consécration sur la tête se rapporte plus particulièrement au caractère sacerdotal et au degré de sacerdoce, car l'épiscopat n'est pas un nouvel ordre mais un degré d'ordre, sans quoi le nombre des ordres dépasserait le chiffre sept. Or, la perfection de la charité est attachée au mérite de la sainteté non pas au degré d'ordre. Ce n'est donc pas parce qu'ils obtiennent un rang plus élevé dans le sacerdoce du fait de

l'onction sur la tête, que les évêques sont dans un état plus parfait.

(5) L'évêque institue archidiacre ou curé par le livre ou l'anneau. (Cf. *Extra. de sententia et re judicata*). De même, lorsque le Pape ordonne que, dans une Église, on établisse quelqu'un chanoine, frère, ou curé, il ordonne qu'on l'établisse avec tous les honneurs. (Cf. *Extra. de concess. Ecclesiæ*, cap. : *proposuit*). Il semble donc que l'état de curé et d'archidiacre soit un état, état duquel il est possible de déchoir.

### B) La résiliation de la charge

Nous avions établi aussi que les archidiacres et les curés ne sont pas dans l'état de perfection pour ce motif qu'ils peuvent sans péché abandonner cet état. — Contre cette thèse, l'on a présenté de multiples objections.

(1) La raison pour laquelle un curé peut passer en religion, bien que son état de curé soit plus parfait et plus fructueux, c'est que l'état religieux offre plus de sécurité. A l'appui de cette opinion on fait valoir ce qui est dit dans les décrets. (*Extra. de renunt.* cap. : *nisi cum pridem*).

(2) Un mari ne peut, malgré elle, renvoyer son épouse et entrer en religion (Cf : *Extra. de conversione conjugatorum*, chap. *uxoratus*). Il en faut chercher la raison non pas dans ce fait que l'état de mariage est plus élevé en

perfection que l'état religieux ou lui est comparable, mais dans ce fait que, par le mariage, il a contracté avec son épouse un lien indissoluble. Il en va de même par conséquent pour le curé. Bien qu'il puisse se retirer en religion, ce n'est pas une raison pour en conclure que l'état religieux est plus parfait ou d'égale importance. Ils invoquent à leur aide l'exemple de David (*I Rois*, XVII). Incapable de combattre avec l'armure de Saül qui demandait une force au-dessus de la sienne, il eut recours à des armes beaucoup plus humbles, moins grandes et plus légères, à savoir une fronde et des pierres. Et c'est avec elles que cet enfant parvint à renverser le front contre terre le géant philistin, homme mûr, exercé à la guerre depuis son enfance. A l'exemple de David, le curé peut donc avoir recours à des armes très humbles, c'est-à-dire à la vie religieuse bien qu'il se trouve dans un état plus parfait.

(3) Si la stabilité était l'élément constitutif de l'état, il s'ensuivrait une impossibilité pour quiconque de passer d'un état dans un autre. Or ceci est possible. Par conséquent, la stabilité ne constitue point l'état de vie.

(4) D'après le texte du droit, un prélat pourrait faire sortir de religion et rappeler à son église un curé de sa juridiction, s'il y allait de l'utilité ou du profit de son église. Bien plus, le curé ne doit pas abandonner son église, sans l'autorisation et le consentement de son évêque.

S'il le fait, l'évêque est en droit de lui appliquer les sanctions canoniques (Cf. : *Extra. de renuntiatione*, chap. : *amovet ; de privilegiis et excess. privilegiatorum*, can : *cum et plantare*. § *In Ecclesiis ;* et VII, quest. I. chap. : *Episcopus de loco*). Ainsi, il semble faux de dire que l'état religieux est plus parfait, pour ce motif que les curés peuvent entrer en religion.

(5) Inversement, le moine, selon les nécessités de l'Église et les besoins des âmes, peut sortir de religion et se mettre au service d'une église séculière avec charge d'âmes (Cf. XVI, q. I, chap. : *vos autem ;* et chap. : *monachos*). L'utilité de plusieurs l'emporte en effet sur l'utilité d'un seul.

(6) De ce que quelqu'un peut déchoir de la perfection de la charité, il ne s'ensuit nullement que, jamais, il n'ait été dans la perfection de la charité, mais bien au contraire c'est une preuve qu'il l'a été autrefois. Par conséquent bien que le curé s'éloigne pour une raison ou pour une autre de son genre de vie, il ne s'ensuit pas que jamais il n'a été dans l'état de perfection.

(7) C'est une constitution de l'Église, promulguée au temps du pape Innocent, que les prélats majeurs de l'Église, à savoir les évêques, ne peuvent passer en religion sans l'autorisation du Souverain Pontife. (Cf. : *Extra. de renuntiatione*, can. : *nisi cum pridem*). On peut en déduire qu'avant cette constitution, cela était permis aux prélats majeurs comme aux

mineurs, et pourtant les prélats majeurs se trouvaient dans un état plus parfait. Cela n'empêche donc pas les curés d'être dans un état plus parfait que les religieux bien qu'ils puissent passer en religion sans autorisation du Souverain Pontife.

(8) Nul ne doit être choisi pour l'épiscopat, s'il n'a reçu les ordres sacrés. (Cf. dist. LV, *nullus in episcopum*). Or, celui qui est dans les ordres sacrés ne peut se marier. Il n'est donc pas vrai que l'élu à l'épiscopat puisse se marier.

---

## § II. — Réfutation des précédentes objections

Ces objections que nous venons de transcrire, nous allons démontrer combien elles sont frivoles, dérisoires et fausses sur plusieurs points. Nous le ferons en pesant avec soin leur valeur respective.

### 1. Réfutation des objections contre notre thèse en général

(Cf. : § 1. *Nouvelles attaques* 1[e])

**(1)** On allègue en premier lieu certains canons pour prouver que curés et archidiacres sont dans un état. Mais cela ne change rien à la question présente. Dans les chapitres cités, en effet, il n'est nullement fait mention d'état, mais de degré. Ainsi, voici ce qui est écrit (dist. LXXXI ) : « Si quelqu'un, évêque, prêtre ou diacre, prend femme ou s'il retient celle qu'il a prise, qu'il soit destitué de son propre rang. » Il est écrit également (XIV, q. IV, chap. : *si quis*) : « Celui qui, oublieux de la crainte du Seigneur et des saintes Écritures qui disent : *celui qui a donné son argent sans intérêt... ;* et, après cette constitution du grand concile, aura

prêté à usure, exigé le un pour cent, cherché un gain déshonnête dans quelque honteux trafic ; ou bien, par l'achat ou la vente de différentes espèces de vins, de produits de la terre ou de quoi que ce soit, aura reçu certains bénéfices ; que, déchu de son rang, il ne compte plus parmi le clergé. » C'est donc faire un contre sens, de tirer de ces lignes qu'il est dans un état. Il ne peut s'agir que de degré. Et il faut qu'il en soit ainsi, car partout où il y a quelque ordre ou supériorité, il y a degré.

(2) Quant à la seconde objection, tout homme intelligent peut découvrir combien elle est creuse. Personne ne met en doute en effet que le mot : état, recouvre de nombreuses significations. De celui qui se lève, on dit qu'il se tient debout, et la grandeur fait l'état en ce sens que l'on distingue l'état des commençants, des progressants et des parfaits. Le mot : état inclut également la fermeté d'après la parole de l'Apôtre (*I Cor.*, xv, 58) : « *Soyez fermes, inébranlables, travaillant de plus en plus à l'œuvre du Seigneur.* » Ce n'est pas dans ce sens que nous prenons ici le mot : état, mais en tant qu'il signifie état de liberté ou de servitude, tel qu'il est pris dans le texte suivant (II, q. vi) : « S'il arrive qu'ils soient saisis d'une affaire capitale ou d'une question d'état, ils doivent agir par eux-mêmes, non par des enquêteurs. » Si telle est la notion de l'état, ceux-là entrent dans l'état de perfection qui se font obéissants pour s'adon-

ner aux œuvres de la perfection. Or, cela ne s'accomplit pas d'autre façon que par l'obligation perpétuelle issue du vœu, car la sujétion est opposée à la liberté. Par conséquent, aussi longtemps que quelqu'un garde la liberté de renoncer à l'œuvre de perfection, il demeure en dehors de l'état de perfection. Nous l'avons vu plus haut.

(3) La troisième objection est si frivole qu'elle n'a pas besoin de réponse. Dans cette parole : « Les anciens qui gouvernent bien sont dignes d'être doublement rémunérés », il n'est fait mention ni d'état ni de perfection. Gouverner en effet ne fonde pas un état mais un degré ; et l'honneur ne doit pas être attribué à la seule perfection mais d'une façon générale à tous ceux qui s'adonnent aux bonnes œuvres. C'est ce que signifie ce mot : *gouvernent bien.* Il est écrit en effet dans l'épître aux Romains : « *Gloire honneur et paix pour quiconque fait le bien.* » (II, 10).

(4) Dans la quatrième objection, où il est dit que du temps de saint Jérôme ou de saint Augustin, l'évêque ne se distinguait pas du prêtre, l'erreur se trahit d'elle-même. Saint Augustin affirme précisément le contraire dans sa lettre à Jérôme : « Quoique d'après le langage des gens de bien qui est passé déjà en usage dans l'Église, l'épiscopat soit plus élevé que le sacerdoce, cependant sur de nombreux points, il lui est inférieur. » Mais pour qu'on ne dise pas, calom-

nieusement que l'usage s'est introduit du temps de saint Jérôme de considérer l'évêque comme supérieur au prêtre, recourons à l'autorité de Denys qui a décrit l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique tel qu'il existait dans la primitive église. Celui-ci écrit dans son chapitre v *De la Hiérarchie Ecclésiastique* que la hiérarchie comprend trois ordres : les évêques, les prêtres et les diacres. Ici, une remarque est à faire : selon lui, l'ordre des diacres purifie, celui des prêtres illumine, celui des évêques conduit à la perfection. D'après le même auteur (chap. vi du même livre) à ces trois ordres, trois autres ordres correspondent : de l'ordre des diacres, dépend celui des impurs qui ont besoin de purification ; de l'ordre des prêtres, dépend l'ordre de ceux qui doivent être illuminés, c'est-à-dire le peuple saint que les prêtres illuminent par la réception des sacrements ; et enfin de l'ordre des évêques, dépend celui des parfaits, à savoir des moines, qui sont portés par leurs enseignements à une perfection supérieure. L'on voit par ce passage de saint Denys, que la perfection est attribuée aux seuls évêques et aux moines : aux évêques comme agents de perfection, aux moines en tant que perfectionnés.

Mais qu'on ne nous objecte pas que Denys n'a fait que nous décrire l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique établi par les apôtres, alors que l'institution du Seigneur assimilait évêques et prêtres. Un texte de saint Luc nous montre

comme cela est faux (x, 1) : « *Après cela, le Seigneur en désigna encore soixante-douze autres.* » Sur quoi la *Glose* fait remarquer : « De même que nous avons dans les apôtres le prototype des évêques, nous avons dans les soixante-douze disciples celui des prêtres de second ordre. ». L'étonnant, c'est qu'en formulant cette objection, nos contradicteurs oublient leurs propres paroles. « Ils affirment en effet, aussitôt après, que ce n'est que plus tard, depuis saint Jérôme, que les évêques ont été distingués des prêtres. Or, si l'on veut bien remonter aux temps reculés, on verra que, même dans l'ancienne Loi, l'on maintenait une distinction entre pontifes et prêtres d'un rang inférieur. Ce sacerdoce n'était-il pas l'annonce du nôtre ? Il est écrit en effet (dist. XXI. chap. : *de quibus*) : « Les Souverains Pontifes et les prêtres d'un rang inférieur ont été établis par Dieu, par le ministère de Moïse. Celui-ci sur l'ordre du Seigneur, consacra Aaron souverain prêtre et ses fils prêtres d'un rang inférieur. »

Concluons-en que nos objectants interprètent mal les paroles de saint Jérôme. Son intention n'est pas d'enseigner que dans la primitive Église, l'on assimilait l'ordre ou l'état des évêques avec celui des prêtres, mais que l'emploi de ces termes était équivoque, car les prêtres se nommaient : évêques comme intendants, et les évêques : prêtres, à cause de la dignité sacerdotale. Voici pourquoi saint Isidore écrit et l'on

trouve à la dist. XXI. chap. : *Cleros* que « les prêtres d'un rang inférieur, bien qu'ils aient reçu le sacerdoce, n'ont cependant pas atteint le sommet du pontificat, car ils ne marquent le front du saint Chrême, ni ne communiquent le Saint-Esprit. » Ceci est uniquement réservé aux évêques comme l'apprend la lecture des *Actes des Apôtres*. Et il conclut : « C'est la cause pour laquelle, chez les anciens, prêtres et évêques ne se distinguaient pas, car le nom était réservé à la dignité, non à l'âge. »

Ceci nous permet de constater qu'à aller au fond des choses une différence existe, mais que le nom est commun, à cause de la dignité que comporte le nom de prêtrise. Toutefois, afin d'éviter l'erreur du schisme, issue du libre emploi du nom, une distinction dans les termes s'imposa par la suite : ceux qui avaient reçu la plénitude du sacerdoce prirent le nom d'évêques, les autres, d'un moindre rang, reçurent l'appellation de prêtres.

(5) Quant à la cinquième objection, elle est inopérante. — Si la vie contemplative est mise au-dessus de la vie active, ce n'est pas seulement, comme on le dit, parce qu'elle est plus sûre, mais parce qu'en soi, elle est meilleure. Le Seigneur n'a-t-il pas dit : « *Marie a choisi la meilleure part* » (Luc., x, 43). Et mesurer la supériorité de la contemplation sur l'action, c'est mesurer la valeur du sacrifice qu'offre à Dieu celui qui consent à quelque privation du côté de la con-

templation qu'il aime, afin de s'appliquer, par amour pour Dieu, au salut du prochain. Par conséquent, s'appliquer au salut d'autrui avec une certaine diminution de la contemplation par amour pour Dieu et le prochain, semble témoigner d'une perfection plus grande, que de s'attacher à la contemplation de telle sorte que l'on refuse absolument de la quitter, fût-ce pour le salut des autres. Pour sauver les autres, l'Apôtre n'a-t-il pas désiré non seulement que soit prolongée sa vie ici-bas, mais encore que, pour lui, la contemplation de la céleste patrie soit retardée un temps ? Voici ce qu'il déclare dans l'*Épître aux Philippiens* (I, 23) : « *Je suis pris entre deux désirs contraires. J'aspire à m'en aller pour être avec le Christ. C'est de beaucoup le meilleur. Cependant demeurer dans la chair est plus nécessaire à cause de vous.* »

Mais si l'on parle de cette perfection de la charité qui consiste surtout dans la disposition de l'âme, beaucoup de ceux qui sont adonnés à la contemplation réalisent cette perfection d'être prêts dans leur cœur, pour suivre la volonté de Dieu, à interrompre momentanément le repos de la contemplation divine afin de s'occuper du salut d'autrui. Cependant, cette perfection de la charité ne se rencontre pas dans la plupart de ceux qui travaillent à l'utilité du prochain. Ce qui les pousse aux œuvres extérieures, c'est le dégoût de la vie

contemplative, beaucoup plus que le désir qu'elle soit liée en eux à la perfection de la charité au point qu'ils la sacrifient momentanément comme un bien estimé. Mais les lacunes de quelques-uns ne peuvent porter préjudice à l'état ou à l'office. Aussi l'acte même qui consiste à s'occuper du prochain doit être tenu pour un acte de perfection, puisqu'il relève du parfait amour de Dieu et du prochain.

Mais n'est-ce pas le lieu de faire remarquer que quiconque réalise ce qui est plus parfait ne se trouve pas pour autant dans un état plus parfait ? Personne ne doute en effet qu'observer la charité n'appartienne à la perfection, à cause de cette parole du Seigneur : « *Que celui qui peut comprendre, comprenne* » (MATT., XIX, 12). Et l'Apôtre dit (*I Cor.*, VII, 25) : « *Pour ce qui est des vierges, je n'ai point de commandement du Seigneur. Je donne mon sentiment.* » Or, on trouve des conseils touchant les œuvres de perfection, et cependant la virginité pratiquée sans vœu ne constitue pas un état de perfection. Saint Augustin écrit dans son livre *Des Vierges* : « Si la virginité est honorée, ce n'est pas qu'elle soit virginité, mais parce que consacrée à Dieu ; bien qu'elle soit gardée dans la chair, elle est néanmoins spirituelle. C'est la continence de la piété qui la voue et l'observe. » Plus bas on trouve : « Honoratius, parmi les biens de l'âme, compte cette continence par laquelle s'observe, se consacre et se voue l'intégrité de la chair au

Créateur de l'âme et de la chair. » Or, il est évident qu'archidiacres et curés, bien qu'ils aient charge d'âmes, ne se lient pas cependant par vœu à supporter pareille charge ; autrement il leur serait impossible, sans l'autorité de celui qui aurait le pouvoir d'accorder dispense du vœu perpétuel, d'abandonner la direction de leur archidiaconé ou de leur cure. Par conséquent, bien que l'archidiacre ou le curé accomplisse quelque acte de perfection ou reçoive un office de perfection, il ne se trouve pas pour autant dans l'état de perfection. Et si l'on y réfléchit bien, l'état de cette perfection, ceux qui le tiennent, plutôt que les archidiacres et les curés, ce sont les religieux qui, par le vœu de leur ordre, sont tenus de se conformer aux directives de l'évêque en ce qui regarde le salut des âmes, dans le ministère de la prédication ou de la confession.

(6) Ce que nous avons établi plus haut montre avec évidence que la sixième objection, d'après laquelle il ne peut y avoir d'augmentation ou de perfection de la charité chez une personne qui ne se trouve pas dans un état, est complètement fausse. Il en est, en effet, dans l'état de perfection, qui n'ont qu'une charité imparfaite ou n'en ont pas du tout ; par exemple les évêques et les religieux qui vivent dans le péché mortel. Et donc bien que nombre de bons curés possèdent une charité parfaite, au point qu'ils soient prêts à sacrifier leur vie pour les autres,

ils ne se trouvent pas pour cela dans l'état de perfection, car il ne manque pas de laïcs, même mariés, qui possèdent une égale perfection de la charité. Ils sont prêts à sacrifier leur vie au salut du prochain, et pourtant on ne dit pas qu'ils se trouvent dans l'état de perfection.

**(7)** La septième objection, selon laquelle les sept diacres institués par les apôtres se seraient trouvés dans l'état de perfection, ne peut s'autoriser, ni du texte, ni de la *Glose*. L'on dit bien qu'ils ont été remplis du Saint-Esprit et de sagesse. Mais cela montre qu'ils ont eu la perfection de la grâce, laquelle peut se rencontrer également chez ceux qui sont hors l'état de perfection. Pour ce qui est de la *Glose* de Bède, où il enseigne qu'ils étaient d'un rang plus élevé, et qu'ils entouraient l'autel de très près, elle veut désigner l'élévation de degré ou d'office. Autre chose est de se trouver sur un degré et autre chose dans un état, ainsi que nous l'avons vu. Toutefois il est exact que ces sept diacres aient été eux aussi dans un état de perfection, de cette perfection, dis-je, dont le Seigneur a parlé en ces termes : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes... et viens, suis-moi.* » (MATT., XIX, 21). En effet, ayant tout abandonné, ils avaient suivi le Christ, ne conservant rien en propre ; tout leur était commun (*Act.*, IV). C'est de leur exemple que se sont inspirés tous les ordres religieux.

**(8)** A propos de la huitième objection, d'après

laquelle les archidiacres Etienne, Laurent et Vincent ont été dans l'état de perfection, nous concédons — non à cause de leur office d'archidiacres mais à cause de leur martyre — que leur martyre l'emporte sur toute perfection de la religion. De là, la pensée de saint Augustin dans son traité : *Des Vierges* : « De ceci nous avons un témoignage des plus éclatants dans l'autorité de l'Église qui indique aux fidèles l'endroit où l'on récite au sacrement des autels les noms des martyrs et des saintes vierges. » Je dis de même que saint Sébastien s'est trouvé dans l'état de perfection, ainsi que saint Georges. Mais nous n'affirmons pas pour autant que les soldats se trouvent dans un état de perfection.

(9) On nous objecte, en neuvième lieu, que les archidiacres et les curés ressemblent davantage aux évêques que les religieux. Ceci n'est vrai que partiellement à savoir eu égard à la charge de sujets. Mais si l'on considère l'obligation perpétuelle requise à l'état de perfection, les religieux imitent l'évêque de plus près que les archidiacres et les curés, comme le prouve ce qui précède.

(10) On nous dit, en dixième lieu, que l'administration des biens d'Église n'enlève rien à l'état de perfection. Ceci, nous l'accordons sans peine. Sans quoi, dans les ordres religieux eux-mêmes, les prélats et autres religieux chargés du temporel, seraient rabaissés de leur degré de perfection. Mais ce qui en eux diminue l'état

d'une certaine perfection, c'est qu'ils ne renonçent pas à ce qui leur appartient en propre, en abandonnant tous leurs biens par amour pour le Christ ; bien plus, ils amassent les revenus de l'Église comme leurs biens propres.

(11) La onzième objection atteste, à ne pas s'y tromper, que nos adversaires radotent. Ils donnent dans l'errreur de Vigilantius, contre lequel saint Jérôme écrit : « Quand il assure que ceux-là agissent mieux qui usent de leurs biens et qui distribuent peu à peu aux pauvres les revenus de ces biens, ce n'est pas moi, c'est Dieu qui répond : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, puis viens et suis-moi.* » Il s'adresse à celui qui désire devenir parfait, et qui, en compagnie des apôtres, laisse là son père, sa barque et ses filets. Celui que tu loues représente le seçond ou le troisième degré. » Ce n'est donc pas parce qu'ils donnent l'hospitalité que les archidiacres et les curés sont plus parfaits que les moines. Ceux-ci, n'ayant rien en propre, ne peuvent la pratiquer.

(12) L'on nous objecte en douzième lieu : aucun sacrifice n'est agréable à Dieu, comme le zèle des âmes. Nous l'accordons sans restriction. Encore faut-il que l'ordre à observer soit le suivant : que chacun ait d'abord le souci de son âme à lui et la délivre de tout attachement aux choses de la terre. Telle est la recommandation du sage (*Eccl.*, XXX, 24) : « *Aie pitié de ton âme en t'efforçant de plaire à Dieu.* » Saint Augus-

tin le démontre dans son livre : *de la Cité de Dieu*, XXI. Par conséquent, celui qui, après avoir méprisé les choses de la terre et soi-même, progresse jusqu'à prendre à cœur le salut des autres, offrira un sacrifice plus parfait. Mais le sommet de la perfection ne sera atteint que s'il s'oblige, par la perfection ou par vœu, à se consacrer au salut d'autrui, comme les évêques ou les religieux liés par vœu à cet office.

**(13)** La treizième objection avance que de même que le patriarche tient le premier rang dans son patriarcat et l'évêque dans son diocèse, ainsi l'archidiacre dans son archidiaconé et le curé dans sa paroisse. C'est là une erreur évidente. Les évêques doivent principalement s'occuper de tous ceux qui se trouvent dans leur diocèse, mais les curés ou même les archidiacres n'ont que la conduite de quelques affaires sous la direction des évêques. Ils se trouvent ainsi vis-à-vis de l'évêque dans les mêmes rapports que les baillis ou prévots vis-à-vis du Roi. C'est pourquoi sur ce texte de la *I^re^ aux Corinthiens*, XII, 28 : « *A d'autres l'assistance, à d'autres le gouvernement* », la *Glose* fait cette remarque : « L'assistance, c'est la fonction de ceux qui jouent le rôle d'auxiliaires près des supérieurs, comme Tite pour l'Apôtre ou les archidiacres pour les évêques. Le gouvernement, c'est-à-dire l'autorité dont jouissent les personnes de moindre rang, tels les prêtres, exemples du peuple. » C'est ce dont témoigne l'ordination des prêtres.

L'évêque dit à leur sujet : « Puisque nous sommes plus fragiles (que les apôtres) nous avons d'autant plus besoin de leur secours. » De là aussi ce texte (XVI, q. I, chap. : *Cunctis*) : « Que les prêtres, diacres et autres clercs prennent bien garde de ne rien entreprendre sans l'autorisation de leur propre évêque. Sans son ordre, aucun prêtre ne peut célébrer la sainte messe dans sa paroisse, ni baptiser, ni faire quoi que ce soit sans permission. » On trouve de même dans la distinction LXXX : « Que les prêtres ne fassent rien sans l'autorisation et le conseil de l'évêque. »

**(14)** Ce qu'ils disent en dernier lieu au sujet des clercs qui sont relégués dans des monastères, à cause de fautes graves, montre assez le fond de l'âme et l'intention de nos contradicteurs. « Il est très difficile, ainsi que le fait remarquer saint Grégoire (*Moral.*, x), que les mauvais, lorsqu'ils prêchent la droiture, ne se précipitent vers ce qu'ils recherchent en secret. » N'estiment-ils pas que les clercs sont dans l'état de perfection, et non les moines, à cause de la supériorité de leur pénitence ? Celle-ci, les moines l'acceptent volontairement en innocents, tandis que les clercs coupables y sont forcés. Cet état est d'autant plus élevé aux yeux de Dieu qu'il a été méprisé par le monde. N'est-il pas écrit en saint Luc : (XLV, 11) : « *Celui qui s'humilie sera élevé.* » et en saint Jacques (II, 5) : « *Dieu a choisi ceux qui sont pauvres aux yeux du monde pour être riches dans la Foi et héritiers du royaume.* »

Mais dans leur poursuite de la gloire du monde, ils trouvent stable ce qui a rapport à cette gloire, et méprisable ce qui paraît humble.

## 2. Réfutation des objections spéciales contre certains de nos arguments

### *A) La bénédiction et la consécration solennelle*
(Cf. : § 1. 2° A)

Une fois démontrée la fragilité des raisons qui tendent à prouver que les archidiacres et les curés sont dans un état plus parfait que les religieux, voyons combien sont futiles leurs objections contre cet argument : c'est par la bénédiction solennelle ou la consécration que l'on entre dans l'état de perfection.

A ce propos, remarquons auparavant que la consécration solennelle ou la bénédiction ne place pas dans l'état de perfection à titre de cause, mais joue le rôle de signe. Elle est exclusivement réservée à ceux qui prennent place dans un état, non pas toujours certes à ceux qui vivent dans l'état de perfection, mais à ceux qui embrassent un état quelconque. Ceux qui sont unis par les liens du mariage entrent dans un état, parce que dès lors l'homme n'est plus maître de son corps, pas plus que la femme du sien, ainsi qu'il est dit : *I Cor.*, VII. Il existe en effet dans le mariage un lien perpétuel de l'un à l'autre et c'est pour en témoigner que

l'Église emploie la bénédiction solennelle des noces. Celle-ci ne fixe pas pour autant dans l'état de perfection, mais dans l'état de mariage. Voilà pourquoi l'on fait aussi usage de la bénédiction solennelle et de la consécration pour ceux qui entrent dans l'état de perfection, et en signe d'engagement perpétuel. Il en va ainsi dans la société civile. Lorsque quelqu'un change d'état, par exemple lorsqu'un esclave est affranchi, une solennité civile a lieu. Qu'on ne dise pas que cette affirmation est gratuite, elle s'appuie sur l'autorité de Denys (chap. VI, *Ecclés. hiérar.*) : « Nos divins chefs » à savoir les apôtres « ont anobli de dénominations saintes ceux qui vivent dans l'état de perfection. Certains les appellent serviteurs, parce qu'ils sont voués au culte et service de Dieu, d'autres les appellent moines, à raison de la vie indivisible et séparée qui les unit, par les saints enveloppements des choses indivisibles, c'est-à-dire par les contemplations, à la déiforme unité et à la perfection aimée de Dieu. C'est pourquoi, la sainte législation, leur octroyant une grâce parfaite, les honore d'une prière consécratoire. » L'on ne peut dire aussi clairement que si l'on confère aux moines une bénédiction solennelle, conformément aux traditions apostoliques, c'est parce qu'ils embrassent l'état de perfection.

(1) L'on nous oppose en premier lieu que des formules identiques sont employées dans la consécration de l'évêque et dans celle du

prêtre, par exemple : « Que ces mains soient consacrées et sanctifiées » Mais ceci est hors de question. Nous n'envisageons pas ici le prêtre comme prêtre ; sous ce rapport en effet il est établi dans un état par la consécration solennelle, non pas évidemment dans un état de perfection passive ou active, mais dans un état de perfection illuminative, selon saint Denys, c'est-à-dire en tant qu'il reçoit une charge. Dans ce cas, aucune bénédiction solennelle n'est employée, car alors il n'entre dans aucun état. La remise lui est simplement faite d'un office. Quant à l'évêque, il est consacré pour cette charge pastorale elle-même, à cause du lien perpétuel qui le tient à l'office de pasteur. Nous l'avons démontré ci-dessus.

(2) Voici ce que nous répondons à la seconde objection. L'onction sur la tête qui était conférée aux rois marquait que, par état, ils ont la charge principale du royaume ; quant aux autres officiers du royaume, ils n'avaient pas à recevoir d'onction puisqu'ils n'ont pas plein pouvoir. Il en va de même dans le royaume de l'Église. L'évêque reçoit l'onction à titre de chef ayant par excellence la charge du gouvernement ; quant aux archidiacres et aux curés, ils ne sont pas consacrés en recevant leur charge, parce qu'ils ne la reçoivent pas à titre de principaux administrateurs, mais sous le contrôle de la direction épiscopale, tels des baillis ou des prévots par rapport au roi. Il ne s'ensuit pas, pour

autant, que le roi se trouve dans l'état de perfection, car sa charge se borne au temporel ; elle ne s'étend pas, comme la charge épiscopale, au spirituel. Or la charité, en quoi consiste la perfection, a directement en vue le bien spirituel. Aussi la charge spirituelle relève-t-elle de la perfection, mais non la charge temporelle, bien que cette dernière puisse s'exercer avec une parfaite charité.

(3) La troisième objection nous éloigne du sujet. Il ne s'agit pas ici en effet de la perfection du mérite, lequel peut être plus relevé, non seulement chez le curé, l'évêque et le religieux, mais même chez le laïc marié. Ce dont nous parlons, c'est de l'état de perfection. Notre objectant semble donc méconnaître le sens de ses propres paroles. A l'en croire, les évêques eux-mêmes ne seraient pas dans un état plus parfait que les religieux, puisque parfois ils ont moins de mérites.

(4) On objecte, en quatrième lieu, que l'épiscopat n'est pas un ordre. Ceci est manifestement une erreur, si on l'entend absolument. Saint Denys dit expressément que la hiérarchie ecclésiastique se compose de trois ordres : les évêques, les prêtres et les diacres. Et à la dist. XXI, chap. : *Cleros*, on trouve que l'ordre des évêques se divise en quatre parties. L'évêque en effet a un ordre par rapport au corps mystique du Christ qui est l'Église, dont il reçoit la charge principale et pour ainsi dire royale. —

Mais par rapport au corps réel du Christ, contenu dans le sacrement, il n'a pas d'ordre supérieur au prêtre. Or, qu'il ait un ordre et non la seule juridiction, comme le curé ou l'archidiacre, ce qui le prouve c'est le fait que l'évêque a le pouvoir d'accomplir beaucoup de choses qu'il ne peut confier à d'autres, par exemple confirmer, ordonner, et consacrer des basiliques. Pour ce qui concerne son pouvoir de juridiction, il peut le déléguer à d'autres. Une autre preuve également, c'est que si un évêque déposé rentre en charge, il n'est pas consacré de nouveau, étant donné que son pouvoir d'ordre demeure. Ainsi fait-on pour les autres ordres.

(5) La cinquième objection selon laquelle le curé ou l'archidiacre sont institués solennellement, à cause de la remise de l'anneau ou de quelque chose de ce genre, est franchement ridicule. C'est là en effet une solennité qui ressemble plus aux solennités civiles, où certains sont investis d'un fief par le bâton ou l'anneau, qu'aux solennités de l'Église qui se composent d'une consécration ou d'une bénédiction.

### *B) La résiliation de la charge*
(Cf. : § 1. 2° B.)

Nous allons maintenant établir en troisième lieu combien sont vaines leurs objections contre cet argument : les prêtres ou archidiacres peuvent abandonner leur charge, mais non

l'évêque son évêché, ni le religieux son ordre.

Sur ce, commençons par remarquer que quiconque passe d'un état plus parfait à un autre qui n'est pas de la perfection, est qualifié d'apostat. Voici ce que dit saint Paul à propos des veuves (*I Tim.*, v, 11) : « *Lorsque l'attrait des voluptés les a dégoûtées du Christ, elles veulent se remarier et sont dignes de damnation, en manquant à leur précédent engagement.* » Sur quoi la *Glose* fait remarquer que la fraude d'une promesse damne ; la foi d'un vœu brisé damne ; ils se damnent ceux qui sont revenus sur leur premier engagement d'observer la continence ; et tous ceux qui se trouvent dans des cas semblables, ressemblent à la femme de Loth qui regarda en arrière. Ceci s'appelle apostasier. Par conséquent, si les archidiacres ou les curés se trouvaient dans l'état de perfection, ils compromettraient leur salut à titre d'apostats, en quittant leur archidiaconé ou leur paroisse.

(1) La première objection, d'après laquelle les archidiacres ou les curés peuvent passer en religion, non que l'état religieux soit plus parfait mais plus sûr, est manifestement fausse. Il est dit en effet (XIX, q. I) : « Les clercs qui aspirent à l'idéal des moines par désir de mener une vie meilleure, ne peuvent entrer librement au monastère que moyennant l'autorisation des évêques. » L'on voit par là qu'il leur est permis de changer, pour la raison que cet état de vie est meilleur et non seulement parce qu'il

offre plus de sécurité. En outre, lès archidiacres et les chargés de paroisse peuvent non seulement entrer en religion après avoir abandonné leur archidiaconé ou leur paroisse, mais encore demeurer dans le siècle, comme l'atteste l'exemple de ceux qui abandonnent leur paroisse et reçoivent une prébende à l'église cathédrale. Ils peuvent aussi, s'ils n'ont pas reçu les ordres sacrés, prendre femme. Autant d'indications qui prouvent qu'ils n'ont pas l'état de perfection.

(2) La seconde objection est ainsi formulée : le fait que le religieux ne peut abandonner sa religion ne prouve pas qu'il soit dans un état plus parfait, car celui qui est marié ne peut renvoyer son épouse et il n'est pas pour autant dans l'état de perfection. — Ce que nous avons dit plus haut suffit à montrer que cette objection est complètement vaine. L'un et l'autre état en effet — à savoir celui de la religion et celui du mariage — présentent un lien commun : l'engagement perpétuel, et voilà pourquoi ces deux états revêtent un air de servitude. Cependant l'engagement du mariage n'a pas pour fin l'œuvre de la perfection, mais bien l'acquittement de la dette charnelle, aussi est-il un état mais non de perfection. L'état religieux, lui, comporte un engagement aux œuvres de la perfection qui sont la pauvreté, la continence et l'obéissance. C'est pour cela qu'il est un état de perfection.

(3) On nous répond ceci en troisième lieu : à

cause de la faiblesse des forces, il est permis de descendre d'un état plus parfait à un autre qui l'est moins, de même que David, laissant là l'armure de Saül, prit une fronde et des pierres. Ceci est vrai sous un rapport et faux sous un autre. Il est permis en effet, pour cause de santé, de passer d'une religion plus élevée à une autre qui l'est moins, non sans une autorisation toutefois. Mais passer de la religion à l'état séculier, cela n'est pas permis, même aux curés et archidiacres. L'Église sur ce point n'accorde de dispense en aucune façon. Il en résulte avec évidence que la distance est plus grande entre l'état religieux et celui d'archidiacre ou de curé (si toutefois on peut parler d'état) qu'entre l'état de la religion la plus élevée et celle qui l'est moins.

(4) On nous fait remarquer en quatrième lieu que, si la stabilité était un élément constitutif de l'état, en aucun cas il ne serait permis de passer d'un état dans un autre. Rien de plus fragile que cette objection. Il est permis en effet de passer dans un état supérieur, mais non dans un état inférieur, comme on le dit : *Extrav. de regularibus*. Tout le monde comprend que le moins est contenu dans le plus, mais non inversement, et celui qui s'engage à donner moins n'est pas tenu pour coupable s'il vient à donner plus.

(5) La cinquième objection, selon laquelle un prélat peut rappeler de l'état religieux à son

église un curé qui lui est soumis, est complètement fausse et contraire aux saints canons. Il est dit en effet (*Extrav.* de renuntiatione, chap. *admonet*) : « A tous les prêtres qui dépendent de ton évêché, défends qu'à ton insu et sans autorisation ils entrent dans les églises de ton diocèse, les retiennent ou les quittent. S'il en est un qui ose venir malgré ta défense, applique-lui les sanctions canoniques. » Autre texte (De privileg. *Cum et plantare.* § *In Ecclesiis*) : « Que les religieux, dans leurs églises, celles bien entendu qui ne relèvent pas que d'eux seuls de plein droit, rappellent aux évêques qu'ils ont à y établir des prêtres qui puissent répondre devant eux du soin du peuple. A ceux-ci, qu'ils rendent compte des affaires temporelles, et qu'ils prennent garde d'éloigner ceux qui ont été établis sans s'être entendus avec leurs évêques. » De ces textes on ne peut rien tirer de plus que ceci : les curés ne peuvent quitter leurs églises sans l'assentiment de l'évêque, et s'ils le font, ils sont passibles de punition. Mais de ce principe général, ils déduisent malencontreusement cette solution particulière que les curés ne peuvent, sans autorisation de l'évêque, entrer en religion, après avoir résigné leur charge.

(6) On nous objecte, sixièmement, que les moines, eux aussi, peuvent passer de la religion à une église séculière avec charge d'âmes. Mais le cas est différent, car ils le font sans quitter l'état religieux. On lit en effet au chapitre :

des moines (XVI, q. I) : « Pour ceux qui ont vécu longtemps au monastère, si, par la suite, ils s'avançent aux ordres de la cléricature, nous ordonnons qu'ils ne doivent pas renonçer à leur précédente intention. » Quant à l'archidiacre et au curé, ils peuvent, après avoir remis leur charge, entrer en religion sous l'impulsion de l'esprit de Dieu, avec l'intention de passer d'un état moins parfait à un autre qui l'est davantage (Cf. XIX, q. I. *Duæ*).

(7) Septième objection : quiconque a vécu en état de charité, peut en sortir, par conséquent il ne s'ensuit pas que celui qui s'éloigne de l'état de perfection ne se soit pas trouvé dans cet état. Cet argument est si faible qu'il n'a pas besoin de réponse, Que l'on s'éloigne en effet de la charité ou que l'on s'écarte de l'état de perfection, c'est toujours par le péché. En voici la raison : de même que, tous, nous sommes obligés par une loi générale à l'amour de charité, ainsi c'est un vœu spécial qui engage à l'état de perfection.

(8) La huitième objection est évidemment fausse. On nous dit que les évêques ne peuvent entrer en religion sans l'autorisation du Pape, et cela d'après une constitution de l'Église. La raison véritable réside bien plutôt dans l'engagement qu'ils ont contracté, comme évêques, de se consacrer pour toujours à la garde de leurs ouaïlles. D'où la parole de saint Paul (*I Cor.*, IX, 16) : « *C'est une obligation qui m'incombe,*

*et malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile.* » Et il joint la raison de cette nécessité dans ces mots : « *Quoique libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous.* » (19), à savoir par un engagement perpétuel.

(9) Quant à la neuvième objection, elle est totalement dénuée de valeur. Il est incontestable en effet que, de droit commun, personne ne doit être élevé à l'épiscopat, ni même recevoir un archidiaconé ou la charge d'une paroisse, s'il n'est établi dans les ordres sacrés, conformément aux statuts ecclésiastiques. Mais sur ces différents points, le pape peut accorder dispense et parfois il le fait. Dans ce cas, ceux qui ont la charge d'un archidiaconé ou d'une paroisse, ou même ceux qui sont élus à l'épiscopat, peuvent, après avoir résilié leur charge, contracter mariage. En l'occurrence, aucun contrat déjà fait n'est rompu — Ceci ne peut s'appliquer aux religieux.

---

# QUATRIÈME PARTIE

## Les Œuvres dans l'État Religieux

---

A quelles œuvres peuvent s'appliquer ceux qui appartiennent à l'État Religieux ? C'est ce qu'il nous reste maintenant à exposer. Mais comme nous nous sommes attardés ailleurs sur ce sujet, nous allons nous contenter ici, à cause de chicanes qu'on nous fait, de quelques remarques.

**(1)** On nous oppose le mot de saint Jérôme, cité dans les *Décrets* (Dist. LXV. chapitre : *olim*) : « Avant que, sous une inspiration diabolique, les religieux fassent des études... » — Voudrait-on signifier par là que les religieux doivent délaisser les études ? Voilà qui me surprend. S'il en est à qui il revient d'étudier, principalement la Sainte Écriture, c'est bien à ceux qui ont choisi la vie contemplative. Ecoutons plutôt ce qu'en pense saint Augustin (*De la Cité de Dieu*, XIX) : « Personne n'est exclu de la connaissance de la vérité. Cette étude s'accommode avec un loisir louable. » Si, vraiment, ils avaient l'intention d'établir leur thèse sur cette

expression de saint Jérôme, le passage suivant du même chapitre leur ouvrirait les yeux : « Et l'on dirait parmi les peuples : moi, j'appartiens à Paul et moi à Apollo. » Il est donc évident que le passage précité doit s'entendre dans ce sens : « Avant que, par une inspiration diabolique, — *Studia* — les passions », (à savoir : les chutes) « fassent leur apparition dans la religion » (chrétienne).

(2) On nous fait remarquer aussi que le pouvoir de lier et de délier n'est pas accordé aux religieux prêtres, quant à sa mise en exercice ou au pouvoir de l'exercer. — Je me demande à quoi ils veulent en venir. Si en effet, dans leur pensée, les moines ne sont pas autorisés à exercer le pouvoir des clefs du seul fait qu'ils reçoivent le sacerdoce, cela est exact, mais peut s'appliquer également aux séculiers. D'où vient que le séculier reçoit le droit d'exercer le pouvoir des clefs ? Ce n'est pas de son ordination sacerdotale, mais du fait qu'on lui confie une charge. Si, par contre, nos adversaires avancent que la qualité de religieux empêche d'obtenir le droit d'exercer le pouvoir des clefs, cela est manifestement erroné. Voici contre cette thèse un texte des décrets (XVI, q. I). « Il s'en trouve qui, faisant fi de tout dogme, bouillant d'une ardeur qu'enhardit au suprême degré l'aigreur plus que la charité, affirment que les moines sont inaptes au pouvoir du ministère sacerdotal, pour la raison qu'ils sont morts au monde et ne

vivent que pour Dieu ; qu'ils ne peuvent ni absoudre ni accorder la pénitence ou le caractère de chrétien en vertu du pouvoir attaché de droit divin au ministère sacerdotal. Mais ils se trompent du tout au tout. Le Bienheureux Benoît en effet, le saint patriarche des moines, ne s'est en aucune façon élevé contre pareille chose. » A ce propos il est à remarquer que cela seulement est défendu aux moines, qui leur est interdit par les articles de leur règle.

(3) L'on fait valoir aussi ce texte (xvi, q. i) : « Au moine reviennent les fonctions non pas du docteur mais du pénitent. » — Si, à titre de preuve, ils font remarquer qu'il n'est pas normal pour un moine, considéré comme tel, d'exercer les fonctions de docteur, cela est exact, sans quoi tout moine serait docteur. Mais s'ils le prennent dans ce sens que le moine porte en soi quelque chose d'incompatible avec le ministère du docteur, c'est là une erreur incontestable ; bien plus, rien ne peut mieux convenir aux religieux que l'enseignement, surtout celui de la Sainte Ecriture. Aussi sur ce texte de saint Jean (iv. 28) : « *La femme laissa donc sa cruche...* » la *Glose* tire cette leçon empruntée à saint Augustin : « que ceux qui se destinent à prêcher l'Évangile apprennent de là à déposer les soucis et les charges du siècle. » C'est la raison pour laquelle le Seigneur commit le soin de la doctrine universelle à ceux qui, après avoir tout abandonné, l'avaient suivi. *Allez* — dit-il

à ses disciples — *enseignez toutes les nations.*

Semblable réponse convient à toute objection identique, par exemple la suivante : « Autre est le cas du clerc, autre celui du moine. Le clerc — à savoir celui qui a une charge — peut dire : moi, je suis pasteur ; le moine : moi, j'ai un pasteur. » Et de même : « Que le moine demeure seul à sa place et qu'il se taise. » — Ces expressions et autres semblables soulignent, dans le moine, ce qui lui convient comme moine. Elles ne prouvent pas pour autant qu'il lui soit interdit d'entreprendre d'autres fonctions plus hautes, si elles lui sont confiées — tout de même que le clerc ne peut excommunier en qualité de clerc, mais seulement s'il en a été chargé par l'évêque.

(4) On allègue enfin que les ordres institués par le Seigneur ne sont pas plus de deux, à savoir celui des douze apôtres, représentés par les évêques, et celui des soixante-douze disciples, continués par les curés. — Si de cette remarque l'on conclut que les religieux n'ont pas une charge habituelle à moins d'être curés ou évêques, il n'y a rien à répliquer. Mais si l'on en conclut que les religieux ne peuvent prêcher ou entendre les confessions sur la délégation de leurs prélats, il est évident que cela est faux, car plus quelqu'un est haut placé, plus il sera puissant. ( XVI. q. I. chap. : *sunt nonnulli*). De là vient que si les prêtres séculiers, n'ayant aucune charge, peuvent accomplir ce genre de ministère, à plus

forte raison les religieux le peuvent-ils, si on les y autorise.

Telles sont les réponses à opposer à ceux qui cherchent, en apparence ou effectivement, à minimiser la perfection de l'État Religieux, sans en venir aux injures. En ceci, ils confirment ce qui est écrit au livre des *Proverbes* : « *Celui qui répand la calomnie est un insensé.* » (x, 18) et « *Tout insensé s'abandonne aux injures.* » (xx, 3).

Si toutefois il s'en trouvait qui se décidaient à écrire contre cette thèse, j'en éprouverais beaucoup de satifaction. La vérité en effet n'apparaît jamais avec autant de relief et l'erreur n'est jamais si bien confondue que par la résistance aux contradicteurs. Témoin ce texte de Salomon. (*Prov.*, xxvii, 17) : « *Le fer aiguise le fer ; ainsi un homme aiguise un autre homme.* » Mais que Dieu lui-même soit juge entre eux et nous, qui est béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

---

# TABLE DÉTAILLÉE DU TRAITÉ

BESANÇON — IMPRIMERIE DE L'EST